

افکارِ رومی

محمد عبدالسلام

مکتبہ حائئِ دہلی
ملکبہ جامعہ ملیہ

فہرست

صفحہ	عنوانات	صفحہ	عنوانات
	آپ کے مشاغل	۱۱	مقدمہ
۲۵	شمس تبریز کی قونیہ میں آمد	"	مولانا کا عہد
۲۶	مولانا کی حالت میں انقلاب	"	مسلم تاریخ کی تاریخ اور
۲۷	مولانا اور شمس تبریز کا تعلق	"	{ پر آشوب صدی
۲۷	شمس تبریز کا قونیہ چھوڑ دینا	۱۵	دنیا نے اسلام کا ذہنی رد عمل
۲۸	شمس تبریز سے نامہ و پیام	۱۶	ساتویں صدی کا تصوف اور
"	اور قونیہ میں انکی دوبارہ آمد	"	{ فنا و بقا کی اہمیت
"	شمس کی دوبارہ اور مستقل روپوشی	۱۷	مولانا
۲۹	شمس تبریز کی جستجو میں مولانا کا	۱۹	مولانا کے رومی
"	دمشق کا پہلا سفر	۱۹	مولانا کا نام و نسب اور ولادت
۳۰	دمشق کا دوسرا سفر	"	مولانا اور ان کے خاندان کی بلخ سے ہجرت
۳۰	نئی شورش اور اس کا خاتمہ	۲۲	مولانا کی جانشینی
۳۱	شیخ حسام الدین کی نیابت	۲۲	محقق ترمذی سے مولانا کی بیعت
۳۱	مولانا کے آخری ایام، علالت اور وفات	۲۳	طلب علم کے لیے مولانا کا سفر شام
۳۲	مولانا کی تجہیز و تکفین، نماز و دفن	۲۴	مولانا کا فضل و کمال اور

۶۲	اشاعرہ کے عقائد	۳۵	مولانا کی شکل و صورت، اخلاق و عادات
۶۳	ذاتِ باری	۳۶	مولانا کے بعض خلاقیات
۶۴	صفاتِ تنزیہی	۳۷	مولانا کے اہل و عیال
۶۴	صفاتِ تشبیہی	۳۸	مولانا کی معنوی یادگاریں
۶۴	اختلافی صفات	۳۹	مثنوی
۶۴	باری تعالیٰ کی رویت اور کینہ حقیقت	۳۹	مثنوی پر عام نظر
۶۵	افعالِ باری	۴۳	مثنوی پر خصوصی اثرات
۶۵	قضا و قدر	۴۴	مثنوی اور شیخ اکبر
۶۵	افعال کا حسن و قبح	۴۶	مثنوی اور وحدت وجود
۶۵	مولانا اور ماتریدی کلام	۵۰	نظریہ وحدت وجود کے ضروری خدخال
۶۷	مولانا کے عقائد	۵۱	مولانا کا کلام اور توحید وجودی {
۶۷	الہیات		کے بنیادی نقطے
۶۷	وجودِ باری	۵۳	مثنوی میں قرآنی آیات
۶۸	وجوب وجود	۵۴	مثنوی میں احادیث
۶۸	احدیت وجود	۵۵	مثنوی میں قصص و امثال
۶۹	دوام وجود	۵۷	مثنوی میں اسلام کا تصور
۶۹	باری تعالیٰ کی سلبی یا تنزیہی صفات	۵۷	مثنوی میں انبیاء و رسل اور اولیاء کا تصور
۶۹	باری تعالیٰ کی بے جہتی	۵۸	مقربین خاص کے معیارِ کرامت
۶۹	باری تعالیٰ کی بے مکانی	۵۹	مولانا کا تصور
۷۱	باری تعالیٰ کی بے جسمی	۶۱	عقائد و رموز
۷۱	باری تعالیٰ کی بے جوہری	۶۱	مولانا اور اشعری کلام

۸۴	باری تعالیٰ کی حیات	۷۱	باری تعالیٰ کی بے غرضی
۸۴	باری تعالیٰ کا ارادہ و مشیت	۷۲	باری تعالیٰ کی بے زمانی
۸۵	باری تعالیٰ کی سماعت	۷۵	باری تعالیٰ کی بے حولی اور ناتحادی
۸۵	باری تعالیٰ کی بصارت	۷۶	باری تعالیٰ کا محل حوادث نہ ہونا
۸۵	باری تعالیٰ کا کلام	۷۶	باری تعالیٰ کا حسی صفات سے منزہ ہونا
۸۶	باری تعالیٰ کا نور ہونا	۷۶	باری تعالیٰ کا نفسانی اوصاف سے مقدس ہونا
۸۷	باری تعالیٰ کا محسن و جمال	۷۷	باری تعالیٰ کا بے صورت ہونا
۸۷	باری تعالیٰ کی رحمت و شفقت	۷۷	باری تعالیٰ کا غیر محدود ہونا
۸۸	باری تعالیٰ کا خالق اور مبدع ہونا	۷۷	باری تعالیٰ کا بے کمیت اور بے کیفیت ہونا
۸۹	باری تعالیٰ کا فعال ہونا	۷۸	باری تعالیٰ کی بے ترکیبی
۹۲	باری تعالیٰ کی حفاظت	۷۹	باری تعالیٰ کی بے نیازی
۹۲	باری تعالیٰ کا حکیم ہونا	۷۹	باری تعالیٰ کا کمال اور نقصان کا دور نہ ہونا
۹۳	باری تعالیٰ کا عادل ہونا	۸۰	باری تعالیٰ کا مادہ نہ ہونا
۹۳	اشعارہ کے اختلافی صفات	۸۱	باری تعالیٰ کا نا آشکار ہونا
۹۴	انسانی تعبیریں اور باری تعالیٰ کی ذات و صفات کی حقیقت	۸۱	باری تعالیٰ کا نامتناہی ہونا
۹۵	ذات و صفات کی حقیقت کے شعور کا امکان اور امتناع	۸۱	باری تعالیٰ کی وجودی یا شبہی صفات
۹۷	رویت باری کا امکان	۸۲	قدامت صفات
۹۹	افعال باری	۸۳	زیادت صفات
۹۹	خلق افعال	۸۴	باری تعالیٰ کی قدرت
			باری تعالیٰ کا علم

۱۵۶	باری تعالیٰ کی تکوین یا آفرینش	۱۰۲	عمل اور کسب
	کامل اور کائنات کا ہیولی و مادہ	۱۰۴	کسب اور اختیار
۱۵۸	تکوین و ایجاد	۱۰۸	قضا و قدر
۱۵۹	تکوین و ایجاد کی غرض	۱۱۳	قضا و قدر کے مختلف تصور
۱۶۰	کائنات	۱۱۸	قضا و قدر اور اختیار
۱۶۱	کائنات کا منشأ	۱۱۹	رضا بالقضا
۱۶۵	عالم اجسام اور عالم ارواح	۱۲۲	قیح افعال اور باری تعالیٰ کی قدرت
۱۶۷	عالم اجسام کا بنا و بگاڑ	۱۲۳	باری تعالیٰ کے افعال اور حکمت و مصلحت
۱۶۷	عالم اجسام کی وجودی ترتیب	۱۲۴	حسن و قبح کا شرعی ہونا
۱۶۸	عالم اجسام میں حیات و زندگی	۱۲۵	بعثت انبیاء و ارسالِ رسل
	چیزوں کے امتیازات	۱۲۸	معجزہ
۱۷۰	عالم اجسام میں اصول ازدواج	۱۳۰	سمعیات
	کی کار فرمائی		انبیاء و رسل
۱۷۱	دنیا کا خواب اور سپنا ہونا	۱۳۵	محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
۱۷۲	عالم ارواح	۱۴۷	حیات بعد موت
۱۷۳	جان، روح و روان	۱۴۸	قیامت یا حشر
۱۷۶	جان یا جانِ جنہ	۱۵۱	قیامت اور گواہی
۱۸۰	روح حیوانی، روح انسانی	۱۵۲	عذاب و ثواب یا جنت و دوزخ
	روح مقربین	۱۵۳	دوزخیوں کی زندگی
۱۸۲	جانِ جان یا جانِ کل	۱۵۶	مشاہدات و معارف
۱۸۶	مولانا کا تصور روح اور سلم فلاسفہ		کونیات

۲۵۷	زمان	۱۸۷	عقل
۲۵۹	مکان	۱۸۸	عقل کل اور عقل جزر
۲۶۰	عرفا نیات	۱۸۹	عقل کل یا عقل کلی
۲۶۱	کائناتِ صوری اور کائناتِ معنوی	۱۹۳	عقل یا عقل جزئی
۲۶۳	ہم جنسی اور کشش	۱۹۶	عقل کل، عقل جزر اور مسلم فلاسفہ
۲۶۴	قضا اور گریز	۲۰۰	ملائکہ یا فرشتے
۲۶۴	خوشی و ناخوشی کی داخلیت	۲۰۳	انسان
۲۶۶	ادیان و میل کا اختلاف	۲۰۸	انسان کے ارتقائی تغیرات
۲۶۹	اسباب و علل	۲۱۱	انسانی حس
۲۸۱	اسباب و علل کا تعطل اور سعی و عمل کی از کار رفتگی	۲۱۲	ظاہری حواس پنجگاہ
۲۸۲	فقر و مہمانیت	۲۱۳	باطنی حواس پنجگاہ
۲۸۴	اعتزال یا عقلیت پسندی اور حس دوستی	۲۱۶	انسانی علم
۲۸۶	سلوک و اسرار	۲۱۹	علم الیقین اور عین الیقین
۲۸۸	وادی طلب	۲۲۱	انسانی اختیار
۲۹۲	اتباع شریعت	۲۲۶	اولیاء اللہ
۲۹۴	ترکِ رذائل	۲۳۸	قطب و ابدال
۲۹۷	اختیار فضائل	۲۴۰	دائرہ ولایت
۳۰۰	ریاضت و مجاہدہ	۲۴۲	خواب و رویا
۳۰۱	شیخ طریقت	۲۴۵	موت یا ترکِ جسم
۳۰۷	وادی عشق	۲۴۷	کائنات کے مسلسل اور پیچیدہ تغیرات
		۲۵۳	کائناتِ دنیا کا مخزن

وادی معرفت

وادی استغنا

وادی توحید

وادی حیرت

وادی فنا

فنا کی عام تشریح

فنا کے متعلق شیوخ طریقت کے اقوال

شیوخ طریقت کی تشریحوں کا حاصل

فنا اور فنا کی ذات

باری تعالیٰ کی اپنی بقا

فنا اور ہوش و حواس

فنا اور بقا کا تلامذہ

فنا کے معانی و ردائل وغیرہ

فنا کے ارادہ و اختیار

یا اہل کمال کا جبر

غیر مجاز خود کاری کی فنا

فنا کے اوصاف خلق

ظاہری وحدت

فنا کے صفات حق

فنا کے شہود

۳۳۳

۳۳۴

۳۳۵

۳۳۶

۳۳۷

۳۳۸

۳۳۹

۳۴۰

۳۴۱

تعارف

فارسی ادب کا عموماً اور اسلامیات کا خصوصاً کون سا طالب علم ہے، جس نے
یہ شعر نہ سنا ہو:

مثنوی معنوی مولوی ہست قرآن در زبان پہلوی

بلا مبالغہ عجم کے صوفیوں کے دائروں اور زراویوں، اہل ذکر کے حلقوں، خاتقاہوں اور
مدرسوں میں شاید ہی کوئی اور کتاب اس ذوق و شوق سے پڑھی گئی ہو، جیسی مثنوی
مولوی رومؒ۔ پچھلے سات سو برس میں اس کی متعدد شرحیں لکھی گئیں، کئی اصحابِ علم
نے اس پر حاشیے قلمبند کیے، اور اپنی اپنی زبان میں اس کے ترجمے کیے۔ شارحین
نے اپنے اپنے ذوق اور مقصد کے مطابق اس سے مسائل کا استنباط بھی کیا، اگرچہ
بعض اوقات تاویل کا سلسلہ اتنی دور تک چلا گیا ہے کہ اس کا اصل سے کوئی تعلق نہیں رہا
اُردو والے بھی کسی سے پیچھے نہیں رہے۔ اردو میں مولانا رومؒ کی سوانح عمری سے
متعلق بعض بہت اچھی کتابیں لکھی گئی ہیں، شبلی نے اپنی کتاب "سوانح مولانا رومؒ" میں
مثنوی کو تصوف کے نقطہ نظر سے نہیں، بلکہ عقائد اور علمِ کلام کی کتاب کی حیثیت سے
دیکھا۔ قاضی تلمذ حسین نے "صاحب المثنوی" میں نہ صرف سوانحی حالات پوری تفصیل
سے بیان کیے، بلکہ مثنوی پر بھی جامع تبصرہ کیا، اور اس کی گونا گوں خوبیوں اور
خصوصیتوں کو اجاگر کیا۔ شبلی کا کام ابتدائی ہی کہا جاسکتا ہے؛ اس کے بعد اس
موضوع پر کئی بڑی قابل قدر کتابیں شائع ہوئی ہیں۔ "صاحب المثنوی" ہماری
زبان میں مولوی رومؒ کی بہترین سوانح عمری کہلانے کی مستحق ہے۔

لیکن اتنی ہر دلعزیزی کے باوجود اس میں بھی کوئی شک نہیں کہ اردو میں ہمہ گیر پیمانے پر مولوی رومؒ کے تعارف کا سہرا اقبال کے سر ہے۔ اب تک مثنوی کے صوفیہ اور علما کے حلقوں تک محدود رہنے کے باعث خود مولوی رومؒ کے بارے میں بھی عام پڑھے لکھے لوگوں میں بہت کم دلچسپی تھی۔ اقبال نے اپنے کلام میں مولوی رومؒ کو برملا اپنا رہبر اور "گورو" تسلیم کیا اور "جاوید نامہ" کو تو سراسر انھیں کی معیت کا نتیجہ قرار دیا۔ اقبال نے رومی سے بہت استفادہ کیا ہے، جیسا کہ ان کے کلام سے ظاہر ہے۔ لیکن اس طرف بہت کم لوگوں کا خیال گیا ہے کہ خود اقبال نے بھی رومیؒ کو بہت کچھ دیا۔ رومی کی معنویت میں اقبال کی بدولت بہت وسعت پیدا ہو گئی ہے۔ بہر حال اس سے لوگوں کے دل میں مطالعہ رومیؒ کی ترغیب پیدا ہوئی جس سے بعض بہت اہم کتابیں وجود میں آئیں۔ ان میں خلیفہ عبدالحکیم کی کتاب (افکار رومی) بہت اہم اور خیال انگیز ہے۔

مولانا محمد عبدالسلام خان نے مثنوی کا مطالعہ ایک نئے زاویے سے کیا ہے۔ وہ جن نتائج پر پہنچے ہیں ان میں سے بعض بہت اہم ہیں اور ان سے مزید غور و فکر کی راہ کھلتی ہے۔

عام خیال یہ ہے کہ مولوی رومؒ بھی شیخ اکبر مکی الدین ابن عربی کے فلسفہ وحدت الوجود کے پیرو اور موید ہیں۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ مثنوی میں متعدد مقامات پر توحید کی تفصیل ہے۔ لیکن یہ کوئی نئی بات نہیں۔ حضرت ذوالنونؒ مصری سے لے کر تمام صوفیہ اسی کے قائل اور مبلغ رہے ہیں؛ اور توحید تو عقائد اسلامی کا سنگ بنیاد ہے۔ مولوی رومؒ کا مثنوی میں اسے بار بار تاکید سے بیان کرنا اسی عقیدے کی تبلیغ ہے۔ اس سے یہ کیسے لازم آیا کہ وہ وجودی ہیں اور شیخ اکبر کے مقلد! عقیدہ وحدت الوجود روحانی وحدت سے مخصوص ہے، نہ لازم۔ اس کے برخلاف مثنوی میں جہاں کہیں مولوی رومؒ نے توحید کی بات

کی ہے، اس سے ان کا مقصود فنا اور استغراق ہے؛ یہ مسلک اور مقام ہے۔ وحدت الوجود واقعہ ہے، اس کا مقام اور حال سے کیا تعلق !

مولانا محمد عبدالسلام خان نے اس مسئلے پر تفصیلی بحث کی ہے۔ وہ اس نتیجے پر پہنچے ہیں کہ مولوی رومؒ وجودی نہیں تھے، بلکہ ان کا عقیدہ اشعری ہے۔ اور وجودیوں اور اشاعہ میں جو بنیادی اختلافات ہیں، وہ کسی سے مخفی نہیں؛ بے شک، وہ کہیں کہیں اشعریت سے بھی آگے نکل جاتے معلوم ہوتے ہیں، لیکن یہ ان کے باطنی واردات اور مشاہدات کا نتیجہ ہے، ورنہ وہ کسی جگہ نہ اشاعہ کے خلاف جاتے ہیں، نہ ان کی تردید کرتے ہیں۔ ارتقا کا نظریہ قرآن سے ثابت ہے۔ بعض اصحاب نے مولوی رومؒ کے کچھ اشعار سے بھی اس پر استدلال کیا ہے۔ اگرچہ اس سلسلے میں جو اشعار پیش کیے جاتے ہیں، وہ سب کے سب مفید مطلب نہیں، اور ان میں بہت کھینچ تان کرنا پڑتی ہے، لیکن اس میں بھی شبہ نہیں کہ مشنوی سے ارتقا کے قانون کی تائید ہوتی ہے اور وہ جمادات سے نباتات، نباتات سے حیوانات اور حیوانات سے انسان تک بتدریج پہنچنے کے قائل ہیں۔ مولانا محمد عبدالسلام خان اس سے ایک قدم آگے گئے ہیں۔ وہ ثابت کرتے ہیں کہ مولوی رومؒ "پوری کائنات کی عام زندگی کے قائل ہیں"۔ اور ان کے خیال میں "قانون ازدواج و ولادت حیوانی زندگی میں محدود نہیں ہے، بلکہ پوری کائنات میں عام ہے"۔ انھوں نے اس نظریے کے ثابت کرنے میں سعی مشکور کی ہے۔ اسی طرح ایک اور معرکے کا اکتشاف کائنات میں، "ہجنسی" کی کارفرمائی ہے۔ مولوی رومؒ کے مطابق

در ہر آل چیزے کہ تو ناظر شوی می کند با جنس میرے معنوی

پھر انھوں نے اس اصول کو اسی دنیا تک محدود نہیں رکھا، بلکہ اسے جنت اور دوزخ تک ممتد کر دیا ہے۔ مولوی رومؒ کے نزدیک، ہجنسیت نوع نظر کی یکسانی میں مضمر ہے،

اور یہ یکسانی نمایاں ہوتی ہے اوصاف کے اشتراک سے، جس سے میلان اور کشش پیدا ہوتی ہے۔ پس جہاں بھی دو چیزیں ایک دوسرے میں جذب ہونے کی صلاحیت رکھتی ہیں یا باہم مدغم ہو جاتی ہیں، وہ لازماً، ہمجنس ہیں، خواہ یہ مشترک وصف ہیں آسانی سے نظر نہ آئے۔

یہ کہنے کی ضرورت نہیں کہ سلوک کی تعلیم مشنوی کی علت غائی ہے۔ لیکن مولوی رومؒ نے مراحل سلوک کے بیان میں نہ کہیں تفصیل سے کام لیا ہے، نہ کوئی ترتیب مد نظر رکھی ہے۔ مصنف نے آخری باب (سلوک و اسرار) میں جس وقت نظر سے مشنوی کے مختلف مقامات سے اشعار لے کر مولوی رومؒ کے فلسفہ سلوک کو مرتب کیا ہے، وہ بجا سے خود ایک کارنامہ ہے۔

دنیا کا کوئی نظریہ علم حرف آخر نہیں ہو سکتا! یہ اسی ذات اول و آخر کا طرہ امتیاز ہے۔ انسان اسی حد تک مکلف ہے کہ خداوند تعالیٰ کی ودیعت کردہ صلاحیتوں کو استعمال کرنے میں نخل نہ کرے، اور ان کے نتائج سے دوسروں کو مستفید کرتا رہے۔ مجھے یقین ہے کہ اس کتاب سے مشنوی مولوی رومؒ کی افہام و تفہیم میں وسعت پیدا ہوگی۔ انشاء اللہ

مولانا محمد عبدالسلام خان نے یہ مضمون دو لیکچروں کی شکل میں خدابخش اور ٹیل پبلک لائبریری، پٹنہ کی دعوت پر پیش کیا تھا۔ مکتبہ جامعہ، لائبریری اور اس کے ڈائریکٹر ڈاکٹر عابد رضا بیدار کامنوں سے کہ انھوں نے اسے شائع کرنے کی اجازت دی۔

مقدمہ

مولانا کا عہد

ساتویں صدی کا بڑا حصہ مولانا مسلم تاریخ کی تاریخ اور پُر آشوب صدی کا عہد ہے۔ اور ساتویں صدی ہجری خاص طور سے مسلم تاریخ کا تاریک، پُر آشوب اور ہولناک دور ہے۔ مسلم دنیا کے لیے یہ سخت ابتلا اور بے چینی کا زمانہ تھا، جان، مال اور عزت کوئی چیز محفوظ نہ تھی۔ عام اور خاص کی تفریق کے بغیر پورا مسلم معاشرہ بے چارگی، مایوسی، بے یقینی اور خوفِ ہراس کا شکار رہا۔ طوائفِ الملوک، جنگ و جدل تو تھے ہی کہ ایک عام سیلابِ بلا پوری قوم کو اپنی لپیٹ میں لینے کو بڑھا چلا آیا تھا۔

کمزور امارتیں برباد کی جا رہی تھیں اور ان کے کھنڈروں پر حوصلہ مند اُمراء اپنی اپنی حکومتوں کی تعمیر و توسیع میں مشغول تھے۔ اقتدار کی اس ذاتی کشمکش میں عوام کا خون پانی کی طرح بہہ رہا تھا، دولت لوٹی جا رہی تھی۔ عمارتیں اور جاگیریں تباہ ہو رہی تھیں اور آبادیاں ویرانوں میں بدل رہی تھیں۔ سابق حاکم اور امیر قتل کر دیے جاتے تھے، جو بچ نکلتے وہ ذلت اور گنہامی کی زندگی گزارنے پر مجبور تھے، نئے نئے لوگ برسرِ اقتدار آ رہے تھے۔ ان میں جاہل اور ناکارہ بھی تھے اور عیش پسند بھی۔

بہت سے اہل فضل و کمال جہاں دیدہ اور تجربہ کار خواری اور فراموشی میں وقت کاٹ رہے تھے۔

مسلل خون خرابوں اور آئے دن کی یورشوں نے لوگوں کو سنگدل بنا دیا تھا بڑے تنگ انتقام اور لرزہ خیز مظالم روزِ مَر کے معمولی واقعات تھے۔ فتح و تسلط کے بعد لعنتی جنگوں کے ساتھ طرب کی محفلیں، تکلفات اور دولت کے مظاہرے، سب نے معاشرے کو اخلاقی لحاظ سے دیوالیہ بنا دیا تھا فقر و فسادات ایک مستقل آفت تھی، ایک ہی آبادی اور ایک ہی قوم کے عوام ایک دوسرے کے خون کے پیالے سے تھے اور ان کے اثرات بعض اوقات اتنے دور رس ہوتے تھے کہ سلطنتیں بھی محفوظ نہیں رہتی تھیں۔ ترکستان، ایران، عراق، مصر، شام، روم اور حجاز سب ایک ہی ناو پر سوار تھے۔

صلیبی جنگوں کے سورما، سلطان صلاح الدین ایوبی کے ورثاء تاج و تخت پر بے شرکت غیرے قابض ہونے کے لیے اپنے ہی بھائی بھتیجوں سے برسرِ پیکار فرنگیوں کی اسلامی مقبوضات پر مسلسل تگ و تاز، خوارزم شاہیوں کے ایک طرف غوریوں سے دوسری طرف سلجوقیوں پر حملے اور ان کے مقبوضات کو اپنی قلمرو میں شامل کرنے کے منصوبے، شیعہ سنی فسادات اور اس میں ایک دوسرے کے جان و مال کی بربادی، یہ تھیں سلاطین اور عوام کی مجاہدانہ سرگرمیاں۔

ارضی اور سماوی آفات بھی مسلمانوں پر رحم نہیں کھارہی تھیں، بلا پر بلا غالب تھی؛ قحط نے علاقے کے علاقے تباہ کر دیے تھے، لوگ کتوں بلیوں کو ہی نہیں بچوں تک کو بھون کر کھا گئے۔ وباؤں نے آبادیاں کی آبادیاں صاف کر دیں۔ بھرے گھر خالی ہو گئے۔ زلزلوں نے شہر کے شہر تہ و بالا کر ڈالے، جہاں بڑے بڑے محل اور حویلیاں تھیں وہاں اونچے نیچے توڑوں اور غاروں کے سوا کچھ نظر نہیں آتا تھا۔ ہر طرف سراسیمگی اور ہراس کا دور دورہ تھا۔ مسلم دنیا کی خود غرضیوں، جاہ طلبیوں اور خوں ریزیوں پر قدرت

کی طرف سے یہ تنبیہیں تھیں لیکن ان سخت تنبیہوں نے بھی کوئی اثر نہیں کیا تھا۔
 یہ مقامی اور رجا بجا کی تباہیاں کیا کم تھیں کہ دُنیا سے اسلام کے سب سے
 بڑے اور دُور رس فتنے، تاناری یلغار نے قریب قریب پوری مسلم دُنیا کو سیلاب
 کی طرح آلیا۔ تاناری یورش نے لگ بھگ سارے اہم مسلم مقبوضات کو پا مال کر دیا،
 ہزاروں شہر آجاڑ دیے، علوم و فنون کے بڑے بڑے مرکز ویران ہو گئے، جن بستیوں
 میں علماء و فضلا کا مجمع تھا اور تشنگانِ علوم کا رواں درکارواں دن رات اترتے
 تھے وہ سب بے چراغ ہو گئیں، بخارا خاک کا ڈھیر ہو گیا، ساری آبادی تہ تیغ کر دی
 گئی۔ سمرقند جل کر راکھ ہو گیا، باشندے قتل ہو گئے۔ بلخ، رے، ہمدان، زرخان،
 قزوین، مرو، نیشاپور اور خوارزم جیسے عالم اسلام کی پیشانی کے چمکتے ستارے ٹوٹ کر
 مٹی میں مل گئے۔ عروس البلاد بغداد، دُنیا کے اسلام کا جگمگاتا تاج، ہلا کو کی وحشی اور
 خونخوار فوج کے ہاتھوں تاخت و تاراج ہو گیا اور مسلم تہذیب و تمدن کی وہ یادگار جو
 صدیوں میں بنتے بنتے بنی تھی اچانک گرد و غبار کی طرح اڑ گئی۔ سیکڑوں سال تک جمع
 ہوتا رہنے والا علوم و فنون کا نادر خزانہ چالیس دن میں خاکستر ہو گیا، خلافت عباسیہ
 کا تنہا وارث، خلیفہ مستعصم باللہ جو دُنیا بھر کے مسلمانوں کی آبرو تھا اور اب صد ہا
 سالہ مسلم اقتدار کی صرف روحانی علامت بن چکا تھا حیمے میں لپیٹ کر پاووں سے
 روندوا دیا گیا۔ مالی نقصانات کا کہنا ہی کیا، جانی نقصان کے چو اندازے لگائے گئے
 ہیں اُن میں کم سے کم اندازہ نوے لاکھ جانوں کا ہے۔ علوم و فنون کے نایاب خزانوں

۱۔ یہ پورا بیان مولانا ابوالحسن علی کی "تاریخ دعوت و عزیمت" حصہ اول، فتنہ تانار
 اور اسلام کی ایک نئی آزمائش، ص ۳۷۸۔ ۳۷۹ سے ماخوذ ہے۔
 ۲۔ سوانح مولانا روم، از علامہ شبلی نعمانی ص ۲۲۔

کی جو بربادی ہوئی اُس پر آج تک علمی دنیا ماتم کر رہی ہے۔ ابن ندیم نے اپنے زمانے تک کی جتنی کچھ مصنفات کا اپنی فہرست میں ذکر کر دیا ہے ان کے ناموں اور موضوعات سے اُن انمول ہیروں کی قدر و قیمت کا کچھ اندازہ ہوتا ہے جو ہمیشہ کے لیے نیست و نابود ہو گئے۔ حکومتیں بن رہی تھیں اور بگڑ رہی تھیں، تاتاری سیلاب بڑھتا چلا آ رہا تھا، اور یہ بھی سچ ہے کہ بقول علامہ شبلی مرحوم "اسلام کا علمی دربار اُسی اوج اور شان کے ساتھ قائم رہا۔ محقق طوسی، شیخ سعدی، خواجہ فرید الدین عطار، عراقی، شیخ شہاب الدین سہروردی، شیخ محی الدین ابن عربی، صدر الدین قونوی، یاقوت حموی، شافعی، ابن الاثیر مورخ، ابن القاری، عبداللطیف بغدادی، نجم الدین رازی، سکاکی، سیف الدین آمدی، شمس الاممہ کوردی، محدث ابن الصلاح، ابن النجار، موترخ بغداد، ابن بیطار، ابن حاجب، ابن القفطی صاحب تاریخ الحکماء، خوئی منطقی، شاہ بوعلی قلندر، زمر ملکائی وغیرہ۔ اُسی پر آشوب عہد کی یادگار ہیں۔" لیکن اس سے یہ تاثر کہ علوم و فنون نے اس عام آشفتنہ خاطری اور ہولناک بین الا سلامی بربادی کا کوئی اثر نہیں کیا بہت زیادہ قرین صواب نہیں۔ اس عہد کے اکثر نامور اور صاحب کمال فضلا رگزشتہ دور کی باقیات صالحات تھے؛ پھر یہ اُس زمانے کا مذاق تھا کہ ہر نئی حکومت اپنے آپ کو ہر دل عزیز بنانے کے لیے یا مخالفین پر اظہارِ تفوق کے لیے اہل کمال اور صاحبان فضل و مشاہیر کو اپنے گرد جمع کرنا اور انکی حوصلہ افزائی کرنا ضروری سمجھتی تھی جس سے بالواسطہ علوم و فنون کی آبیاری ہو جاتی تھی اور اہل علم کو آگے بڑھنے کے مواقع حاصل ہو جاتے تھے۔ مدرسے، مکتبے اور رصدگاہیں قائم کرنے سے کسی حکومت کی علم دوستی کا ہی اظہار نہیں ہوتا تھا بلکہ ان سے قبولِ عام

میں مدد ملتی تھی اور عوام کی علمی تشنگی کی تسکین کا سامان خود بخود ہو جاتا تھا۔ جہاں تک مجموعی حالت کا تعلق ہے قوم برابر مضحل ہوتی چلی جا رہی تھی، حوصلے پست تھے۔ اُس کی اُچ اور قوت اختراع کمزور ہو رہی تھی، قوت مدافعت گھٹ رہی تھی۔ کسی بڑے صدمے کو برداشت کر جانا یا کسی تازہ دم حملے کو پسپا کر دینا اس کی طاقت سے باہر ہو گیا تھا۔

ایران، عراق، شام، مصر اور روم وغیرہ
دُنیا کے اسلام کا دینی ردِ عمل علاقے مسلم دنیا کے دل و دماغ تھے اور یہ علاقے اُس زمانے میں جن حالات سے گزر رہے تھے، ان کی وجہ سے زندگی کے متعلق عام زاویہ نظر بدل جانا غیر قدرتی نہ تھا۔ زندگی بے وزن معلوم ہونے لگی تھی، بنتی بگڑتی سلطنتوں نے دنیوی جاہ و جلال کے پردے آنکھوں پر سے اٹھا دیے۔ تاتاری فتنے سے شان و شکوہ کا رہا سہا بھرم بھی کھل گیا اور قوت و جبرأت کا نشہ دور ہو گیا۔

مادی اقتدار سے بددلی، میدانِ عمل سے علاحدگی، روحانی اقتدار کی طرف میلان اور گوشہ عافیت کی تلاش وقت کی پکار تھی، مادی تسکین کے وسائل پر دست رس نہ تھی لیکن روحانی طمانیت حاصل کر لینا قابو میں تھا۔ شاہی بارگاہیں پر خطر تھیں لیکن فقیروں کی درگاہیں امن و آشتی کا گہوارہ تھیں، چنانچہ وہی عام اور خاص کا مرجع بن گئیں شیوخ طریقت سے عقیدت، سلاسل اولیا سے انتساب اور مسند نشینانِ خانقاہ کی برکات سے فائدہ اٹھانے کی عام خواہش، اُس عہد کے مطالبے تھے۔ شیخ نجم الدین کبریٰ، شیخ شہاب الدین سہروردی، شیخ اکبر، ابن عربی، خواجہ فرید الدین عطار، صدر الدین قونوی جیسے کثیر صاحبانِ ارشاد اور ائمہ تصوف وقت کے اسی باطنی تقاضے کا جواب تھے۔ دنیوی کے مقابلے میں آخروی اقتدار کی علامت تھے، اور وفائی و باقی میں جو تضاد اب واضح طور سے نمایاں ہو چکا تھا اس میں باقی کے نمائندہ تھے۔

بقا اور فنا یا روحانیت اور مادیت میں ارتباط اور توافق کا رشتہ چھوٹ جاتا ہے تو زندگی کی وحدت تقسیم ہو جاتی ہے؛ دنیوی اور اخروی زندگیوں میں تصادم رونما ہونے لگتا ہے۔ زندگی کا حوصلہ کمزور پڑ جانے پر فانی سے دبستگی نہیں رہتی اور ساری توجہ باقی پر مرکوز ہو جاتی ہے۔ متنزل اور طوفانی ماحول سے تاب مقابلہ نہیں رہتی تو اس سے کنارہ کش ہو کر اپنی الگ دنیا بسا لینا یا خود اپنی ذات میں محو ہو جانا غیر عقول نہیں۔ یہ احساس کی شدت اور اعصاب کی افسردگی کا اثر ہے اور قوموں کو اپنی تاریخ کے نازک وقفوں میں ان سے دوچار ہونا ہی پڑتا ہے۔ شعلہ حیات مسلسل حرکت اور پیہم جدوجہد سے پھیلتا اور بڑھتا ہے اور ساکن ہو کر سکڑنے اور گھٹنے لگتا ہے۔ زندگی تن بہ تقدیر ہو کر بیٹھ جاتی ہے تو اس کی بالیدگی جاتی رہتی ہے، عالم اسلامی کے یہ اہم خطے اپنی افسردگی کے دور سے گزر رہے تھے، زندگی عافیت اور سکون کی تلاش میں تھی، خانقاہیں اس کو مہیا کر رہی تھیں، حیات پناہ ڈھونڈ رہی تھی، روحانیت کے دروازے اس کے لیے کھلے ہوئے تھے۔ نئے جوش اور نئی امنگوں کے لیے اب نئے خون کی آمیزش درکار تھی۔

ساتویں صدی کا تصوف اور فنا و بقا کی اہمیت فنا اور بقا کا تصور تصوف میں اگرچہ پچیسری صدی ہجری سے متعارف ہو چکا تھا لیکن سلوک کی غایت اور اس کا منتہی قرار پانے کے لیے یہی عہد سب سے زیادہ مناسب تھا۔ بشریت کی نفی اور الوہیت کا اثبات تصوف کا مرکزی خیال تھا۔ انسانی اوصاف سے اپنے آپ کو خالی کر لینا اور ان کو فنا کر دینا اور الوہی صفات میں خود کو باقی بنا لینا صوفیانہ ریاضتوں اور مجاہدوں کا مقصد تھا۔ مظاہر کی تلاطم خیز کثرت سے یکسوئی حاصل کر کے آغوش وحدت میں قرار، وصل اور معیت تھی۔ سکرم، خود فراموشی، اپنے آپ اور ماحول سے کامل غفلت یہ ایک حالت تھی،

اور جوش، مستی، اپنے آپ میں مگن رہنے کی کیفیت یہ دوسرا حال تھا۔ بزرگانِ طریقت کے یہاں ان احوال و مواجید کی بڑی اہمیت تھی۔

یہ عہد گویا فنا اور بقا کا عہد تھا۔ قریب قریب تمام صوفیانہ تعلیمیں اس سے متاثر تھیں۔ شیخ شہاب الدین سہروردی اور محی الدین ابن عربی اس کی تقسیم، تطبیق اور توجیہ میں مصروف تھے اور اس سلسلے کے منتشر تصورات کو جمع کر رہے تھے اور ترتیب دے رہے تھے۔ فانی سے بے تعلقی اور باقی سے شغف، خالقانہی ارشاد و تربیت کا یہی حاصل رہ گیا تھا۔ خودی معطل کر کے خدائی فعلی میں زندگی گزارنا، کثرت کو محو کر کے وحدت کو طاری کر لینا یہی سلوک کا مطلق نظر بن گیا تھا۔ اپنے علم، ارادے، اختیار اور اقتدار کو گم کر کے ہمہ علم، ہمہ ارادہ اور ہمہ اقتدار وحدت میں باقی ہو جانا تصوف کا نصب العین تھا۔ فقرا کے دربار اور مشائخ کی مجلسوں میں اسی قسم کے تصورات موضوعِ تلقین اور معیارِ عرفان تھے۔

ساتویں صدی کے اسی تصوف کی آغوش میں مولانا نے آنکھیں کھولیں، اسی مولانا صوفیانہ ماحول میں اُن کی نشوونما ہوئی اور سلوک کی منازل طے کیں، وقت کے مشہور مشائخ کی صحبتوں میں شریک ہوئے اور اُن سے ظاہری اور باطنی فیض حاصل کیے اور آخر میں مسند ارشاد و تلقین کو مجتہدانہ حیثیت میں زینت بخشی، امام فن اور مرشد کامل کی صورت میں مریدین کی تربیت کی۔ اور مولویہ یا جلالیہ کے نام سے ایک

۱۔ اویسری نے "عربی فکر اور تاریخ میں اس کا مقام" ص ۲۰۵ میں بیان کیا ہے کہ نظری تصوف کی ذوالنہین مصری سے ابتدا ہوئی اور رومی پر اس کا خاتمہ ہو گیا۔ بعد کے مصنفین کے یہاں اس کے سوا کچھ نہیں کہ وہ ان کی تعلیمات کو نئے نئے اسلوبوں میں پیش کر دیں۔

مستقل صوفیانہ سلسلے کی بنیاد ڈال دی جواب تک موجود ہے اور اپنی بعض خاص ریاضتوں، عجیب رسموں اور روایتی لباسوں کی وجہ سے عالمگیر شہرت رکھتا ہے۔ اہل یورپ اس سلسلے کے فقرا کو "رقاص درویشوں" کے لقب سے جانتے ہیں۔ نمد کی بے جوڑ ٹوپی اور چھت دار جامہ اس فرقے کا مخصوص لباس ہے۔ مشائخ اس ٹوپی پر عمامہ باندھ لیتے ہیں۔ ذکر و شغل کا بھی خاص طریقہ ہے؛ سب لوگ حلقہ بنا کر بیٹھ جاتے ہیں، ایک شخص کھڑا ہو کر ایک ہاتھ سینے پر رکھتا ہے اور دوسرا ہاتھ پھیلا کر رقص کرنا شروع کر دیتا ہے۔ اس خاص رقص میں نہ آگے بڑھتا ہے نہ پیچھے ہٹتا ہے بلکہ ایک ہی جگہ جم کر برابر چکر لگاتا رہتا ہے۔ سلسلے میں داخل ہونے کے لیے سال بھر مسلسل ادنیٰ درجے کی خدیں لی جاتی ہیں۔ نفس کشی کا یہ نصاب پورا ہو جاتا ہے تو غسل کرا کر محرمات سے توبہ کرائی جاتی ہے اور سلسلے میں داخل کر لیا جاتا ہے۔

مولانا کے رومی

مولانا کا نام محمد لقب جلال الدین خدوند
مولانا کا نام ونسب اور ولادت گار خطاب اور مولانا کے رومی عرف
تھا۔ آپ والد کی طرف سے صدیقی تھے۔ والدہ کا سلسلہ نسب مشہور بزرگ سلطان
ابراہیم ادہم سے ملتا تھا، والد کا نام محمد بہار الدین ولد لقب اور سلطان العلماء
خطاب تھا۔ آپ بلخ کے نہایت معزز اور محترم خاندان سے تعلق رکھتے تھے۔ خود آپ
کے والد بلخ کے بہت موقر عالم دین اور باکرامت شیخ طریقت تھے۔ عوام میں غیر معمولی اثر
اور مرا و ملوک پر ان کی ہیبت تھی۔

۱۱ ربیع الاول ۶۷۱ھ میں مولانا بلخ میں پیدا ہوئے۔ سید برہان الدین محقق
ترمذی سلطان العلماء کے خاص ارادت مندوں میں تھے، مولانا کی تربیت و تعلیم
ان سے متعلق کر دی گئی۔ مولانا ان کی گود میں کھلے بھی اور ان کی آغوش تربیت میں
ابتدائی تعلیم بھی حاصل کی۔ بلخ کی سکونت ترک کرنے تک سید محقق برابراں کے
اتالیق رہے۔

مولانا اور ان کے خاندان کی بلخ سے ہجرت سلطان العلماء کا روز افزوں

قبولِ عام، مریدوں اور معتقدوں کی کثرت، بلخ کا بااثر طبقہ اسے کیسے برداشت کرتا پھر سلطان العلماء کی مجلسوں میں علمائے ظاہر کی دنیا طلبی اور غیر دینی علوم میں ان کے اسہاک پر نام لیے اور بغیر نام لیے گرفتیں بھی کی جاتی تھیں۔ سلطان العلماء کی یہ گرفتیں علماء کو ناگوار گزرتی تھیں اور وہ بھی موقع کے منتظر تھے، اتفاق سے ایک روز بادشاہ، علاء الدین محمد خوارزم شاہ سلطان العلماء کی زیارت کو آگیا، آپ کے آس پاس مریدوں اور عقیدت مندوں کا غیر معمولی اثر و ہام دیکھ کر تعجب کرنے لگا ہصابین کو موقع مل گیا، انھوں نے بادشاہ کو سمجھایا کہ یہ قبولِ عام سلطنت کے لیے خطرے سے خالی نہیں۔ اُن کی بات بادشاہ کے دل میں گھر کر گئی اور چونکہ وہ نجم الدین کبریٰ کے خلیفہ، اعظم محمد الدین کو غرقِ کراچکا تھا جس کی وجہ سے شیخ اور اُن کے مریدوں اور معتقدوں کو اس سے ناگواری پیدا ہو گئی تھی، سلطان العلماء ان کے مریدوں میں شامل تھے اور بقول بعض خلیفہ بھی تھے اس لیے یہ خطرہ اس کے لیے خلافِ قیاس نہ تھا، غرض یہ کہ اُس نے خزانے اور قلعے کی کنجیاں سلطان العلماء کے پاس اس پیغام کے ساتھ بھیج دیں کہ اصل میں سلطنت تو آپ کی ہے، میرے پاس کنجیوں کے سوائے کیا ہے، انھیں بھی آپ ہی رکھیے۔ سلطان العلماء اہل بلخ کے طرزِ عمل سے ناراض تو تھے ہی بادشاہ کا یہ انداز دیکھ کر انھوں نے بلخ چھوڑ دینے کا عزم کر لیا اور کہا وادیا کہ میں یہاں سے چلا جاتا ہوں، حکومت و سلطنت آپ کے لائق ہے ہم فقیروں کو اس سے کیا تعلق۔

اگر یہ روایت صحیح ہے کہ سلطان العلماء شیخ نجم الدین کبریٰ کے مریدین میں سے تھے اور صحیح نہ ہونے کی کوئی وجہ بھی نہیں کیونکہ سلطان العلماء کے ملفوظات میں اس تعلق کی طرف اشارہ ہے اگرچہ زیادہ واضح نہیں، مگر مولانا نے اپنے اشعار میں واضح اشارہ کیا ہے، تو یہ بھی قرینِ قیاس ہے کہ شیخ نجم الدین کبریٰ نے جہاں اپنے بعض مریدوں

کو تاتاری حملے کے خطرے کی بنا پر بلخ چھوڑنے کی ہدایت کی تھی یہ سلطان العلماء کو بھی جو ان کے
خلفاء میں تھے ہدایت کی ہو اور سلطان العلماء نے شیخ کی ہدایت پر بلخ چھوڑا ہو۔
فروزاں فرنے "رسالہ در تحقیق احوال و زندگانی مولانا جلال الدین" میں ہجرت کی وجہ
تاتاری لشکر کی بے رحمانہ خوں ریزی سے خوف و ہراس قرار دی ہے یہ

مولانا بھی چھ سال کے تھے کہ شہنشاہ کے روز اور آخر ۶۱۳ھ یا اوائل ۶۱۴ھ میں
اور بقول فروزاں ۶۱۳ھ سے کچھ پہلے سلطان العلماء اپنے خاندان اور خاص خاص
مریدوں کے ساتھ بلخ سے روانہ ہو گئے، نیشاپور آئے یہاں شیخ فرید الدین عطار
سے ملاقات ہوئی۔ شیخ نے مولانا کو اپنی کتاب "اسرار نامہ" عنایت کی جس کو مولانا
آخر دم تک نہایت عزیز رکھتے تھے۔ نیشاپور سے بغداد پہنچے اور کچھ دنوں ٹھہر کر بارادہ
جج حجاز کو روانہ ہو گئے۔ جج سے فارغ ہو کر یہ قافلہ دمشق انزلیا، وہاں سے ملاطیہ اور
ملاطیہ سے آذربائیجان کے آق شہر میں چار سال مقیم رہا، پھر لاہندہ آگیا، یہاں سلطان العلماء
کم و بیش سات سال رہے۔ مولانا کی اٹھارہ سال کی عمر تھی کہ ۶۲۱ھ یا ۶۲۲ھ میں سمرقند
کے ایک شریف، باعزت اور دولت مند مہاجر خواجہ شرف الدین سمرقندی کی صاحبزادی
گوہر خاتون سے آپ کا عقد ہو گیا اور یہیں ۶۲۳ھ میں مولانا کے سب سے بڑے
صاحبزادے سلطان ولد کی ولادت ہوئی۔ آپ کے دوسرے فرزند علاء الدین بھی یہیں
پیدا ہوئے۔ ۶۲۶ھ میں سلطان العلماء تونہ پہنچے اور اسی کو وطن بنالیا۔ یہاں

۱۔ نفحات الانس ص ۲۷۳۔ ۲۔ رسالہ در تحقیق احوال و زندگانی جلال الدین محمد ص ۱۵۔

۳۔ رسالہ در تحقیق احوال و زندگانی مولانا جلال الدین محمد ص ۳۳۔

۴۔ تونہ انقرہ سے جنوب کی طرف ڈیڑھ سو میل کی مسافت پر ہے۔ وسطی اناطولیہ
کے بے آب و گیاہ پہاڑی علاقے میں ۳۳۲۰ فٹ بلندی پر چھوٹی ٹیسی سرسبز وادی میں یستی
رہا۔ (صفحہ آئندہ میں)

رہتے ہوئے ابھی دو ہی سال گزرے تھے کہ ۶۲۸ھ میں سلطان العلماء کا انتقال ہو گیا۔
 قریب قریب پندرہ سال مولانا سفرِ حضر میں اپنے والد کے ساتھ رہے اور
 ظاہری علوم کے ساتھ باطنی معارف کی بھی تکمیل کرتے رہے۔ قونیہ پہنچے ہیں تو علوم
 و معارف کی ایک حد تک تکمیل ہو چکی تھی، چنانچہ سلطان العلماء کی تجویز پر امیر
 بدرالدین گہر تاش دژ دار نے جو بادشاہ کا اتالیق تھا، مولانا کے درس دینے کے لیے
 ایک مدرسہ ”مدرسہ خداوندگار“ کے نام سے تعمیر کرا دیا اور اس کے مصارف کے
 لیے ایک بڑا وقف مقرر کر دیا۔ اس مدرسے سے متعلق خدام و طلبہ کے لیے کوئی دارالافتاء
 نہ تھا۔ مولانا کے زمانے میں بڑے اصرار کے ساتھ امیر تاج الدین نے دارالافتاء
 بھی تعمیر کرا دیا تھا۔

مولانا کی جانشینی سلطان العلماء کی وفات کے بعد بادشاہ اور دوسرے مخلصین
 و مریدین کے اتفاق و اصرار سے چوبیس سال کی عمر میں ۶۲۸ھ
 میں مولانا کو سلطان العلماء کا جانشین بنا دیا گیا اور سلطان العلماء کا سلسلہ مدرس
 و ارشاد جاری ہو گیا۔ یہ سلسلہ مسلسل اور مستقل نہیں رہ سکا کیونکہ اکثر اوقات
 وقفوں کے لیے مولانا قونیہ سے باہر رہتے تھے یا دوسرے مشاغل میں مصروف رہنا
 پڑ جاتا تھا اور یہ سلسلہ منقطع ہوتا رہتا تھا۔

مولانا کے اتالیق خاص اور سلطان
 محقق ترمذی سے مولانا کی بیعت العلماء کے نہایت عزیز مرید اور خلیفہ سید

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) واقع ہے۔ کم و بیش ۵۶ ہزار کی آبادی ہے، اکثر پُرانی مسجدیں،
 مدرسے، محل سرائیں اور درگاہیں ویران ہو چکی ہیں، کچھ مقفل ہیں اور کچھ شکستہ
 حالت میں پڑی ہیں۔ ”قونیہ“ از میاں بشیر احمد، ہمالیوں، جنوری ۱۹۵۱ء

برہان الدین محقق ترمذی سلطان العلماء کی ہجرت کے زمانے میں بلخ میں نہ تھے، مدت کے بعد بلخ آئے تو سلطان العلماء کا قونیہ میں سکونت پذیر ہونا معلوم ہوا چنانچہ ان کی زیارت کے لیے قونیہ کا رخ کیا، اور آخر ۶۲۹ھ میں قونیہ پہنچے، سلطان العلماء کا انتقال ہو چکا تھا اور مولانا اس زمانے میں لارندہ میں تھے محقق ترمذی نے خط لکھ کر مولانا کو قونیہ بلایا۔ مولانا فوراً قونیہ آ گئے۔ محقق ترمذی نے مولانا سے کہا کہ تم قال میں تو اپنے والد سے بڑھ گئے لیکن سلطان العلماء کا ایک حال بھی تھا جب تک اس کو حاصل نہیں کرو گے والد کے صحیح اور مکمل وارث نہیں ہو سکتے۔ مولانا سید ترمذی کے مرید ہو گئے اور ان کی وفات تک نو سال ان سے فیض باطنی حاصل کیا۔ ان کی وفات کے بعد ۶۳۳ھ سے مولانا کا سلسلہ درس و ارشاد مستقل طور سے قونیہ میں جاری ہو گیا۔

طلب علم کے لیے مولانا کا سفر شام
اقتساب فیض کی نہ سالہ مدت میں ہی
شام کا بھی سفر کیا۔ محقق ترمذی کی آمد کے سال پھر بعد مولانا حلب کو روانہ ہو گئے، مدرسہ حلاویہ میں قیام رہا اور مختلف مدارس میں متعدد اساتذہ سے تحصیل علوم کی۔ کمال الدین ابن عدیم سے خاص طور سے فائدہ اٹھایا۔ لگ بھگ ۶۳۱ھ تک آپ حلب میں مقیم رہے، وہاں سے آپ دمشق آ گئے، مدرسہ مقدسیہ یا برانیہ میں سے کسی مدرسے میں آپ کا قیام رہا اور تحصیل میں مصروف ہو گئے۔

قیام دمشق کے زمانے میں آپ معارف باطنیہ سے بھی غافل نہیں رہے۔ شیخ اکبر محی الدین ابن عربی، شیخ سعد الدین حموی، شیخ ابو عبد الدین کرمانی، شیخ صدر الدین قونوی سے صحبتیں رہتی تھیں، اور حقائق و معارف موضوع گفتگو ہوتے تھے۔ بعض روایات

کی رو سے آپ نے شمس الدین تبریزی کو سب سے پہلے یہیں دیکھا تھا، یہ سرِ راہی ملاقات تھی، باہم تعارف یا تبادل خیال کی نوبت نہیں آئی، مولانا دھرمتوبہ ہوئے اُدھر وہ ہجوم میں غائب ہو گئے اور ایسے غائب ہوئے کہ پھر نہیں ملے۔

دمشق میں مولانا غالباً ۶۳۵ھ تک رہے، ۶۳۵ھ یا ۶۳۶ھ میں قونیہ آ گئے اور مستقل طور سے یہیں رہنا شروع کر دیا اور پھر شمس تبریزی کی روپوشی تک برابر یہیں رہے۔ اس عرصے میں محقق ترمذی کے انتقال کی خبر سن کر ۶۳۷ھ میں کچھ دنوں کے لیے قیصرہ جانا پڑا تھا اور بس۔

مولانا کا فضل و کمال اور آپ کے مشاغل
مولانا کا اپنے عہد کے مشہور حنفی علما میں شمار تھا۔ "الجواہر المفیہ فی طبقات الحنفیہ" کے مصنف کے بقول وہ اصل مذہب اور خلافت کے عالم تھے، فقہیات میں ان کی وسعت نظر مسلم تھی، ان کے علاوہ اُس زمانے کے مروجہ علوم و فنون میں انھیں کامل دستگاہ تھی۔ علم کلام میں ان کی مہارت کی اہم شہادت خود منشوری ہے، جہاں تک علم حقایق کا تعلق ہے آپ کی حیثیت امام اور مجتہد کی تھی جس کا ثبوت آپ کا منظوم و منثور کلام ہے۔

مریدین کی باطنی تربیت اور ہدایت کے ساتھ ساتھ آپ کا خاص مشغلہ تدریس و تعلیم تھا، مدرسہ خداوندگار تو آپ کا اپنا مدرسہ تھا اور اس کا درس آپ سے متعلق تھا، لیکن اس کے علاوہ آپ دوسرے کئی مدرسوں میں درس دیتے تھے، درس و تدریس کے علاوہ وعظ و تذکیر کا سلسلہ بھی جاری تھا۔ اپنے مدرسے میں وعظ و تذکیر کی مجلسیں تو ہوتی ہی تھیں لیکن لوگوں کی درخواست پر دوسرے مقامات پر بھی وعظ و تذکیر کے لیے تشریف لے جاتے تھے۔ وعظ کا معمول یہ تھا کہ قاری قرآن مجید سے کوئی آیت تلاوت کرتا اور مذکورہ وعظ اُس کے معانی اور نکات بیان کرتے، اس ضمن میں

ترغیب و ترہیب اور وعظ و تذکیر بھی ہو جاتی؛ یہی مروجہ معمول مولانا کا طریقہ تذکیر تھا۔ فتویٰ نویسی آپ سے باضابطہ متعلق تھی، بیت المال سے اس خدمت کا ایک دینار روزانہ مقرر تھا، اس روزانے کو حلال و طیب بنانے کے لیے مولانا فتویٰ کے جوابات دینے میں بڑا اہتمام کرتے تھے۔ سکرو استغراق کے غلبے کے زمانے میں بھی حکم تھا کہ فتویٰ آئے تو فوراً آپ کے سامنے پیش کیا جائے۔ چنانچہ خدام ہمیشہ قلم دوات مہیا رکھتے اور فتویٰ آتے ہی مولانا سے اس کا جواب لکھوا لیتے۔

مولانا کے یہ مشاغل ۶۴۲ھ تک برابر قائم رہے اور اس عرصے میں آپ کی زندگی خالص عالمانہ رہی؛ سر پر عامہ باندھتے تھے اور علماء کے انداز پر کشادہ آستینوں کی عبا پہنتے تھے۔ کرب و تقویٰ، عبادت و ریاضت، مطالعہ کتب کے ساتھ درس، افتاء، وعظ، تلقین و تربیت مولانا کی زندگی تھی۔ قوالی و سماع سے بچتے تھے، شعری و نثری سے تعلق نہ تھا۔ ہر عمل سے عالمانہ وقار اور ہر کام میں شیخت کی شان نمایاں تھی۔

شمس تبریزی کی قونیہ میں آمد محقق ترمذی کی وفات کے بعد چار پانچ سال مولانا پر گراں گزرے؛ ذہنی انتشار طاری رہا اسی اثنا میں شمس الدین محمد بن علی تبریزی قونیہ میں وارد ہوئے اور ایک سرے میں قیام کیا ۶۴۲ھ حادی الاخریٰ کا واقعہ ہے، سرے کے سامنے ایک چبوترہ تھا۔ اکثر معززین شہر وہاں آکر بیٹھا کرتے۔ شمس الدین وہیں بیٹھ گئے۔ مولانا مدرسے سے واپس ہوتے ہوئے اُسی طرف آ گئے۔ شمس تبریزی نے مولانا کو دیکھ کر شیخ بایزید کے بعض تعلق آ میسر کلمات اور مقابلے میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی ایسی احادیث پیش کیں جن سے آپ کے عجز اور جذبہ عبودیت کا اظہار ہوتا تھا اور مولانا سے بایزید کے ان اقوال کی توجیہ دریافت کی۔ مولانا نے بایزید کے شطحیات کی صوفیانہ انداز میں توجیہ کر دی۔ معلوم

نہیں ان بزرگوں نے ایک دوسرے میں کیا پایا اور کیا دیکھا، یہ معمولی اور عام سوال و جواب تو وجہ جذب کرنے کا بہانہ تھے۔ یہ دونوں ایک دوسرے سے بغل گیر ہو گئے، کس نے کیا دیا اور کیا لیا، یہ اُن کی اپنی باتیں ہیں، ہوا یہ کہ مولانا کی زندگی میں ایک انقلاب آ گیا۔ عالمانہ ثقاہت رخصت ہوئی، مشیخت کا وقار غائب ہوا، رندانہ جوش و شوق کا غلبہ ہو گیا اور ایک نیا دور شروع ہو گیا، جذب و سرمستی کا دور۔ مولانا شمس تبریز کو اپنے ساتھ لے آئے اور یہ دونوں بزرگ شیخ صلاح الدین زکریا کو ب کے حجرے میں معتکف ہو گئے اور مہینوں عزت نشین رہے، صرف صلاح الدین زکریا جو محقق ترمذی کے مرید تھے اور پھر مولانا سے فیض اٹھایا تھا۔ اس خلوت کدے میں جاسکتے تھے کسی دوسرے کو جانے کی مجال نہ تھی۔

شمس تبریز کی صحبت نے گویا مولانا کی کایا پلٹ
مولانا کی حالت میں انقلاب دی، علم قال سے تعلق چھوٹ گیا، کتابیں گویا
 دریا برد ہو گئیں، درس و تدریس، وعظ و تذکیر ترک ہوئے، عالمانہ لباس کو تیاگ دیا،
 مولانا نہ ثقاہت کے ساتھ سجادہ نشینی کا بھاری بھر کم پن بھی رخصت ہوا، مریدوں
 کی تلقین و تربیت بے التفاتی کی نذر ہوئی۔

احوال و مواجید کی منزل شروع ہوئی۔ سماع و قوالی سے رغبت پیدا ہو گئی اور یہ
 انہماک ہوا کہ لوگ انگشت نمائی کرنے لگے، دست افشانی، چرخ اور رقص معمول ہو گئے، سماع
 نے مولانا کے خاص سلوک کی حیثیت اختیار کر لی۔ شاعری مولانا کی فطرت تھی لیکن یہ جو ہر عالمانہ
 شکوہ اور سجادہ نشینی کے جاہ و جلال میں دبا ہوا تھا۔ شوق و سرمستی نے اس مصنوعی غلاف
 کو پارہ پارہ کر دیا تو یہ فطری مذاق غزلیوں، رباعیوں اور عالمی شہرت کی مثنوی میں نمایاں
 ہو گیا۔

۶۴۲ مولانا کی عام زندگی اور خاص کر صوفیانہ زندگی کا بالکل نیا موڑ تھا

جس پر زندگی کا ڈھانچہ ہی بدل گیا؛ تصورات بدل گئے، عقائد و خیالات میں تغیر آ گیا اور تصوف کے نئے افق ابھر کر سامنے آ گئے نئی منزلیں دکھنے لگیں اور یہ سب کچھ شمس تبریز کی صحبت کا اثر تھا۔

مولانا اور شمس تبریز کا تعلق مولانا شمس تبریز کے باقاعدہ مرید نہیں ہوئے اور نہ شمس تبریز نے انہیں خام کار اور ہدایت و ارشاد کا محتاج سمجھا بلکہ کسی استثنائے اور تخصیص کے بغیر ان کے روحانی مرتبے کی عظمت و جلالت کا بار بار اعتراف کیا۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ان دونوں بزرگوں کی صحبتیں بلند تر عروج کے لیے گویا مشترک اقدام تھیں اور دونوں ایک دوسرے سے فیض حاصل کر رہے تھے اور ہر ایک دوسرے کو اپنے عروج کے لیے ناگزیر سمجھتا تھا تاہم اس سلسلے کی تمام روایات کو سامنے رکھنے سے اور شمس تبریز کی غیبت اور مولانا کی بے چینی اور جستجو سے یہ نتیجہ ضرور نکالا جاسکتا ہے کہ مولانا اپنے لیے ان کی صحبت کو زیادہ ضروری جانتے تھے، اس کے ساتھ مولانا کے اس تاثر کو بھی شامل کر لیا جائے کہ اگر حضرت مولانا سے بزرگ سالے چندے ماند من محتاج شمس الدین تبریزی نئے شدم " تو اس نتیجے میں کسی شک و شبہ کی گنجائش نہیں رہتی۔

شمس تبریز کا فونیہ چھوڑ دینا شمس تبریز حسب نسب کے لحاظ سے معروف شخصیت تھی۔ ایک مستور الحال اور بے تنگ و نام کا مولانا پر یہ اندز کہ وہ سب کو چھوڑ کر اس کے ہوجاں پیرانے رسم اور طریقے ترک کر کے اُس کے کہے پر آمنا صدقنا کہیں اور اُس کی پیروی کو فخر سمجھیں، مریدوں اور تعلق والوں کو شاق گزرتا تھا، مولانا سے کچھ کہہ نہیں سکتے تھے شمس تبریز کے دشمن ہو گئے اور مولانا کی غیبت میں ان کے ساتھ گستاخانہ برتاؤ کرنے لگے اور درپے آزار ہو گئے۔ شمس تبریز نے مولانا کے خیال سے بہت دنوں تک اس

نارواطرِ عمل کو برداشت کیا لیکن جب دیکھا کہ مولانا کے ساتھ مزید رہنا کسی بڑے
فتنے کا سبب ہو سکتا ہے تو ایک دن خفیہ خفیہ قونیہ سے نکل کھڑے ہوئے، یہ یکم شوال
۶۴۳ھ کا واقعہ ہے۔

شمس تبریز کے اس طرح اچانک بغیر اطلاع قونیہ سے چلے جانے کا مولانا کو بہت صدمہ
ہوا اور بجائے اس کے کہ مولانا مریدین و متعلقین کی طرف متوجہ ہوتے اپنے سب سے بے تعلقی
اختیار کر لی اور عوام کے ساتھ خواص بھی آپ کے فیضِ صحبت سے محروم ہو گئے۔

شمس تبریز سے نامہ و پیام اور قونیہ میں ان کی دوبارہ آمد اس وقت تک برابر قائم رہی
کہ دمشق سے شمس تبریز کا خط آگیا۔ خط آجانے پر مولانا کی حالت سدھرنے لگی۔ جن
لوگوں نے شمس تبریز کے خلاف شورش میں حصہ نہیں لیا تھا مولانا ان پر شفقت کرنے
لگے، مخالفین نے بھی معافی مانگ لی اور بہت کچھ عذر خواہی کی۔ مولانا کو جب یہ یقین
ہو گیا کہ شمس تبریز کے خلاف لوگوں کا جوش ٹھنڈا ہو گیا ہے اور اب کسی شورش کا خطرہ
نہیں ہے تو آپ نے اپنے فرزند سلطان ولد کو زادراہ کے ساتھ شمس کو لینے دمشق
بھیجا۔ شمس تبریز سلطان ولد کے ساتھ قونیہ دوبارہ آگئے، مولانا کو بڑی خوشی ہوئی
اور پھر سماع کی مجلسیں پورے جوش و خروش اور دھوم دھڑکے سے شروع ہو گئیں
مخالفین نے براہِ راست شمس تبریز سے معافیاں مانگیں اور عذر خواہیاں کیں۔
مولانا نے شمس تبریز کے ایثار پر اپنی پروردہ لڑکی کیمیا خانم کا ان سے عقد
کر دیا اور گھرداماد کی طرح وہ مولانا کے یہاں رہنے لگے۔

شمس کی دوبارہ اور متقل روپوشی
یہ محفل زیادہ دنوں تک نہیں جمی۔
پیرانی رنجشیں سطحی طور سے دب گئی تھیں
پوری طرح دور نہیں ہوئی تھیں۔ کچھ گھر بلوشت کایتیں پیدا ہوئیں جنہیں بہانہ بنا کر

مفسدوں نے حالات کو بد سے بدتر کر دیا، اس میں مولانا کے فرزند علامہ الدین کو بھی دخل تھا۔ مفسدوں کے ساتھ ان کے شامل ہو جانے سے شمس تبریز کے لیے قونیہ میں رہنا دشوار ہو گیا اور انھوں نے ہمیشہ کے لیے قونیہ سے رخصت ہو جانے کی سٹھان لی۔ ۱۳۵۵ھ کا واقعہ ہے کہ ایک روز بغیر کہے سے وہاں سے چل دیے۔ بیوی کیا خاتون کا پہلے ہی اچانک انتقال ہو چکا تھا اور پاؤں کی بڑی کٹ چکی تھی، قونیہ میں قیام کے لیے اب کوئی مجبوری نہ تھی۔ مولانا کو علم ہوا تو حالت غیر ہو گئی اور پہلے سے زیادہ تکلیف پہنچی، ہر طرف آدمی دوڑائے گئے، جہاں جہاں خیال کیا جستجو کی گئی، لیکن بے حاصل۔ مولانا نے اُن لوگوں سے تعلقات بالکل توڑ لیے جن کی وجہ سے حضرت شمس کو قونیہ چھوڑنی پڑی تھی لیکن اس بار گوشت نشینی نہیں اختیار کی، غائب ہونے کے چالیسویں دن مولانا نے ہمیشہ کے لیے عزاداری کا لباس پہن لیا۔ دھوانلی بگڑی، بردیمنی اور بردہندی کی عبا، سپید دستار پھر کبھی استعمال نہیں کی بلکہ بے چینی اور بے تابی کسی طرح کم نہیں ہوتی تھی۔ فراقیہ غزلوں اور رباعیوں کی صورت میں جذبات اُٹڑے چلے آتے تھے اور مسلسل کئی کئی دن سماع میں گزر جاتے تھے لیکن وحشت اور گھبراہٹ نہیں جاتی تھی۔

شمس تبریز کی جستجو میں مولانا کا دمشق کا پہلا سفر ہی دن ہوئے تھے کہ شمس کو قونیہ چھوڑے کچھ سن گئے مگر کہ وہ دمشق میں ہیں مولانا فوراً دمشق پہنچے اور بنفس نفیس تلاش شروع کر دی لیکن کوئی سراغ نہ لگا اور چند روز دمشق میں قیام کر کے ناکام قونیہ واپس آ گئے لیکن اس تاثر کے ساتھ کہ خود میرے ذہن میں اسی آفتاب کی چمک ہے، میرے خم میں اسی دریا کا پانی ہے، روشنی اور پانی ایک ہے تو محل اور طرف کا فرق کوئی اہمیت نہیں رکھتا

ظرف یہ ہو یا کوئی دوسرا قابل لحاظ نہیں۔

دمشق کا دوسرا سفر دو ایک سال بعد بے تابی پھر بڑھی اور عشق کی گرمی میں اضافہ ہوا تو کچھ مخلصوں کو ساتھ لے کر سہرہ دمشق کے لیے نکل کھڑے ہوئے، اب کی بار کئی مہینے دمشق میں کھہرے رہے۔ اہل قونیہ مولانا کے دمشق کے قیام سے سخت متاثر اور پریشان تھے، انہوں نے ایک محضر نامہ مرتب کر کے بھیجا اور مولانا سے شمس تبریز کے قونیہ واپس آنے کی درخواست کی۔ مولانا کو یہ جہاں درخواست قبول کرنی پڑی اور قونیہ واپس آگئے مگر اس تصور کے ساتھ کہ خود میں ہی شمس ہوں اور یہ ساری جستجو اور تلاش شمس کی نہیں خود اپنی تھی۔

اب مولانا شمس کو معنی کی شکل میں پا چکے تھے جہاں تک صورت کا تعلق تھا بازیافت کی تمام توقعات ختم ہو چکی تھیں۔ اپنے مرید خاص شیخ صلاح الدین زرکوب کو اپنا دمساز بنا کر تسکین کا سامان فراہم کر لیا اور بے قراری پر کسی نہ کسی طرح قابو پالیا۔ ادھر مولانا کو یہ بھی یقین ہو چلا تھا کہ شمس قونیہ سے ہی نہیں بلکہ اس دنیا سے ہی رشتہ توڑ چکے۔ چنانچہ مولانا نے اُن کا نہایت دلدوز مرثیہ بھی لکھ ڈالا۔

نئی شورش اور اُس کا خاتمہ مولانا اب ہمہ تن شیخ صلاح الدین کی طرف متوجہ ہو گئے اور اُن کے علاوہ سب سے التفات چھوڑ دیا لوگوں کو مولانا کا یہ انداز بہت محسوس ہوا۔ وہ یہ برداشت نہیں کر سکے کہ مولانا سب سے منہ موڑ کر ایک مقامی اُن پڑھ ورق ساز کی صحبت اختیار کر لیں۔ یہ احساس اور دل گرفتگی رفتہ رفتہ برہمی، بیزاری اور شورش میں بدلتی رہی، اب صلاح الدین کو ہلاک کرنے کی تدبیریں کی جانے لگیں کہ مولانا کو کسی طرح ان حالات کا علم ہو گیا، آپ کو بہت قلق ہوا اور آپ نے شیخ صلاح الدین کے علاوہ سب سے ملنا جلنا ترک کر دیا لوگوں پر مولانا کے اس سخت ردِ عمل کا اثر پڑا، دوسری طرف قدرت بھی ان کی اس بدبختی

کی مسکافات پہرآمد تھی؛ لوگ محسوس کرنے لگے کہ نورِ باطن اُن کا ساتھ چھوڑ رہا ہے اتفاق سے ان کے کھیت اور باغ خشک ہونے لگے پھر مولانا کی زیارت سے یکسر محرومی سب سے بڑی آفت تھی، انھیں یقین ہو گیا کہ یہ سارا وبال مولانا کی ناراضی کا ہے۔ وہ سچے دل سے اپنی حرکتوں پر نادم ہوئے اور مولانا کے سامنے صدقِ دل سے توبہ کی اور شیخ صلاح الدین کے سامنے سر جھکا دیا۔ شیخ نے اُن کی عذر خواہی کی پذیرائی کی اور یہ شورش ہمیشہ کے لیے دب گئی۔ شیخ صلاح الدین نے مولانا کے خلیفہ کی حیثیت میں رشد و ہدایت کا کام سنبھال لیا اور اپنے آخر دم تک اسی میں مشغول رہے۔

۶۵ھ میں شیخ صلاح الدین زکوٰۃ کا انتقال ہو گیا تو مولانا نے شیخ حسام الدین کو جن کی فرمائش پر مولانا نے مشنوی لکھی ہے، اپنا رفیق بنایا اور صحبت کے لیے مخصوص کر لیا اور پھر ۶۶ھ میں انھیں اپنا مستقل نائب اور خلیفہ مقرر کر دیا اور لوگوں کو ان کی اطاعت کی وصیت کی۔ لوگوں نے بے چون و چرا مولانا کے فیصلے کو تسلیم کیا، کوئی شورش یا برہمی نہیں پیدا ہوئی اور نیابت کا یہ دہ سالہ عرصہ سکون و اطمینان سے گزرتا چلا گیا مولانا کا اپنا وقت زیادہ تر سماع، عبادت اور ریاضت میں صرف ہونے لگا۔ شمس تبریزی کی روپوشی سے منبر پر باضابطہ وعظ و تذکیر کا سلسلہ تو مولانا نے ختم کر دیا تھا لیکن سخی صحبتوں میں معتقدوں اور مخلصوں کو نصائح و مواظبات جاری رہے۔

مولانا محسوس کرنے لگے تھے کہ مولانا کے آخری ایام، علالت اور وفات روانگی کا وقت قریب آگیا ہے، گاہ بگاہ ایسے اشارے بھی کر جاتے تھے تاکہ متعلقین کے لیے حادثہ غیر معمولی اور اچانک ثابت ہو اور لوگ اس ناگزیر جدائی کے لیے تیار رہیں اور جو روحانی فیوض حاصل کر سکتے ہیں ان کے لیے وقت کو غنیمت سمجھیں۔

خلاف معمول ضعف و اضمحلال طاری رہنے لگا اور اس میں برابر زیادتی ہوتی رہی۔
 ضعف و اضمحلال کا یہ سلسلہ کب سے شروع ہوا اور کب تک رہا، اس کے متعلق روایتیں
 خاموش ہیں، لہذا ہر یہ سلسلہ بہت دنوں تک جاری رہا۔ جب طبیعت زیادہ متغیر ہوئی،
 اور ضعف کافی بڑھ گیا تو وہاں کے مشہور اطباء نے معائنہ کیا لیکن بیماری کی تشخیص نہ ہو سکی
 نبض سے پتہ نہیں چلتا تھا اور مولانا اپنا حال نہیں بتاتے تھے، جو علاج تجویز کیا جاتا تھا
 مفید نہیں پڑتا تھا، حالت برابر بگڑتی چلی جاتی تھی، کوئی تدبیر کارگر نہیں ہوتی تھی۔
 امرا، علماء، شیوخ اور مخلصین و معتقدین مسلسل عبادت کو آ رہے تھے، حالت
 دیکھتے تھے اور مغموم ہو کر جاتے تھے۔ ایک روز شیخ صدر الدین قونوی مزاج پر سی کو آئے
 مولانا کے لیے شفا کی دعا کی۔ مولانا نے فرمایا: شفا تمہیں مبارک ہو، محبت و محبوب میں
 بال برابر فرق رہ گیا ہے، تم نہیں گوارا کرتے کہ یہ بھی اٹھ جائے اور نور نور میں مل جائے،
 شیخ خاموش ہو گئے۔

وفات سے تین دن پہلے بات چیت چھوڑ دی، بیوی نے خاموشی اور انقباض کی وجہ
 دریافت کی تو فرمایا، موت کو سوچ رہا ہوں جانے کیسے واقع ہو۔ مولانا پر سچا پس دینار قرض
 تھے، متعلقین کو حکم دیا کہ جو رقم موجود ہو دید و اور جو رہ جائے اسے معاف کرالو لیکن قرضخواہ
 نے لینے سے انکار کر دیا اور سارا قرض معاف کر دیا۔ مولانا نے اطمینان کی سانس لی اور
 فرمایا یہ گھائی ٹ بھی سر ہوئی۔

چلی چلی حسام الدین نے دریافت کیا کہ نماز جنازہ کون پڑھائے، آپ نے فرمایا کہ

سہ چلی ترکی لفظ ہے جو شہزادوں، عالموں اور سیروں کے لیے تعظیماً استعمال ہوتا تھا، پھر سلسلہ
 مولویہ کے مشائخ تک محدود ہو کر رہ گیا اور غالباً آج کل مشائخ کی بھی قید نہیں رہی، مولانا کا
 پورا خاندان چلی کہلاتا ہے ر قونیہ از میاں بشیر احمد، چلی حسام الدین اس سلسلے کے پہلے
 (بقیہ صفحہ آئندہ ہے)

صدر الدین اولیٰ تر ہیں۔ انتقال کے قریب پانی کا طشت منگوایا، پانی پیشانی پر ملتے جاتے تھے اور فرماتے جاتے تھے :

گر مومن و شیریں ہم مومنست مرگت ور کافری و تلخی، ہم کافرست مردن
اسی اثنائ میں قوال آگئے اور انھوں نے یہ رباعی شروع کر دی :

دل از تو گمانِ بد برد، دور از تو و ان نیز ز صفت خود برد، دور از تو
تلخی بد بان، بر دل صفرائے خود برد تو جگر حسد برد، دور از تو

فرمانے لگے کہ اجابِ ادھر کھینچنا چاہتے ہیں اور مولانا (شمس تبریز) ادھر بلا رہے ہیں: ”اَجِيبُوا دَاعِيَ اللّٰهِ فَاَسْتَوِا بِهٖ“ ناچار جانا ہی ہے۔ بیوی کراخاتون رو کر کہنے لگیں کہ آپ ہمیں کس پر چھوڑ رہے ہیں۔ مولانا نے فرمایا میں جاتا کہاں ہوں، تمہارے حلقے سے باہر کب ہوں۔ دنیا میں مجھے دو چیزوں سے تعلق تھا، تم سے اور بدن سے۔ بدن سے تعلق قطع ہو جائے گا تو دنیا سے جو کچھ بھی تعلق رہے گا وہ یکسر تم سے ہو گا۔

مولانا کی اپنے متعلقین، محکمین اور ارادت مندوں کو آخری وصیت یہ تھی :

اَوْصِيْكُمْ بِتَقْوٰی اللّٰهِ فِي السِّرِّ میں تمہیں وصیت کرتا ہوں اللہ سے ظاہر و
وَالْعَلَانِيَةِ وَبِقِلَّةِ الطَّعَامِ باطن میں پڑتے ریتے کی، کم خوری، کم خوابی اور
وَقِلَّةِ الْمَنَامِ وَقِلَّةِ الْكَلَامِ کم گوئی کی۔ نا فرمانیوں اور گناہوں کے ترک

(بقیہ صفحہ گذشتہ) بزرگ ہیں جو چلی کہلائے۔ اس کی اصل چلیا بمعنی صلیب ہے جو پہلے پادریوں کے لیے اہل صلیب کے معنی میں بولا گیا اور پھر عام ہو گیا یا گہر دی لفظ جلب بمعنی خدا سے ماخوذ ہے اور اس کے ابتدائی معنی اہل اللہ ہیں، جیم کے بجائے چے ترکی لہجہ ہے یا بہر حال نسبتی ہے۔ لہ مناقب ص ۳۱۴۔

وَهَجْرَةِ الْمَعَاصِي وَالْآثَامِ وَ
مَوَاطِنَ الصِّيَامِ وَدَوَامَ الْقِيَامِ
وَتَرْكِ الشَّهَوَاتِ عَلَى الدَّوَامِ
وَإِحْتِمَالِ الْجَفَاءِ مِنْ جَمِيعِ الْأَنَامِ
وَتَرْكِ مُجَالَسَةِ السُّفَهَاءِ
وَالْعَوَامِ وَمُصَاحَبَةِ الصَّالِحِينَ
الْعَوَامِ - فَإِنَّ خَيْرَ النَّاسِ مَنْ
يَنْفَعُ النَّاسَ وَخَيْرُ الْكَلَامِ مَا
قَلَّ وَدَلَّ وَالْحَمْدُ لِلَّهِ وَحْدَهُ -

کی، برابر روزے رکھتے رہنے کی بتواتر
نماز پڑھتے رہنے کی، نفسانی خواہشوں سے
ہمیشہ باز رہنے کی، سب کی سختیاں سہتے
رہنے کی، بے شعوروں اور عوام کے ساتھ
نشست و برخواست سے بچتے رہنے کی،
نیک کردار بزرگوں کی صحبت اختیار کرنے
کی۔ سب سے بہتر شخص وہی ہے جو لوگوں
کے لیے مفید ہو اور سب سے اچھی بات وہی
ہے جو مختصر اور مکمل ہو۔ حمد صرف اللہ کے لیے ہی
سزاوار ہے۔

۶۷۲ھ پانچ جمادی الاخریٰ کو سینچر کا دن تھا، آسمان پر دنیا کا آفتاب غروب
ہو رہا تھا اور زمین پر دین کا آفتاب اپنا نورانی چہرہ چھپا رہا تھا۔ ادھر وہ غروب
ہوا، ادھر مولانا نے اپنے سوگواروں کو روتا چیتا چھوڑ کر ہمیشہ کے لیے اس جہان فانی
سے عالم باقی کی طرف رحلت فرمائی۔ اِنَّا لِلّٰہِ وَاِنَّا اِلَیْہِ رَاجِعُونَ ہ

مولانا کی تجہیز و تکفین نماز و دفن
تجہیز و تکفین سے رات میں ہی فراغت
ہو گئی، صبح کو جنازہ باہر لایا گیا، ہر
مذہب و ملت کے لوگوں کا ہجوم روتا چیتا جنازے کے پیچھے رواں تھا اور مولانا کے
خلیفہ شیخ صلاح الدین زرکوب کے جنازے کی طرح مولانا کا جنازہ نقاروں نفیروں
کے ساتھ آگے آگے جا رہا تھا، خوش الحان حافظ و قاری قرآن مجید کی تلاوت کرتے

جاری رہے تھے، خوش گلوں و ذن تکبیر و تہلیل کہہ رہے تھے اور بیس جوڑیاں گویوں کی گاتی ہوئی چل رہی تھیں۔ مدرسے سے مقبرے تک لوگوں کی کثرت اور دھکاپیلی سے چھ بار تا بوت ٹوٹا اور بدلا گیا، مزار تک جنازہ پہنچتے پہنچتے رات ہو گئی۔ اسے حسب وصیت امامت کے لیے شیخ صدر الدین بڑھے لیکن چیخ مار کر بیہوش ہو گئے۔ قاضی سراج الدین نے نماز پڑھائی اور اپنے والد سلطان العلماء کے مقبرے میں مدفون ہوئے چالیس دن متواتر لوگوں کی آمد و رفت اور قبر کی زیارت اور فاتحہ خوانی کا سلسلہ جاری رہا۔ شعرا نے دردناک مرثیے لکھے اور خوب خوب سوگ منایا گیا۔

مولانا دراز قد، قومی اور سپید رنگ
مولانا کی شکل و صورت اخلاق و عادات تھے، عبادت و ریاضت، کم خوری اور کم خوابی نے کمزور اور زرد رنگ بنا دیا تھا، چہرے سے ہیبت اور وقار ٹپکتے تھے، شخصیت جاذب اور اثر انداز تھی۔ خوف و تکلف سے بچتے تھے اور دوسروں کو روکتے تھے، شہرت اور لوگوں سے اختلاط خصوصاً اہل جاہ کی صحبتوں سے طبعاً کراہت تھی لیکن مصالح اور ہدایت و تذکیر کی خاطر برداشت کر لیتے تھے۔ بزرگوں اور تعلق رکھنے والوں کے خلاف بدگویی کا تحمل نہیں ہوتا تھا، فوراً مشتعل ہو جاتے تھے لیکن عام حالات میں نرم و خوی تھے۔ اہل و عیال سے محبت، مخلصین پر عنایت و شفقت اور حسن سلوک مولانا کی فطرت تھی۔ غیور سا تھا ساتھ آشتی پسند، ظریف الطبع اور بذلہ سنج تھے، حلم، تواضع، قناعت اور مال و دولت سے بے تعلقی افتاد طبع تھی۔ کسب حلال اور جہد و جہد کو اہمیت دیتے تھے، لوگوں کی حاجت برآری کے لیے حکام کو سفارشی خطوط لکھنے سے دریغ نہ تھا۔

یوں تو مولانا سے معاصرین کو آپ کی بہت سی باتوں سے
مولانا کے بعض خلائیات اختلاف تھا، شمس تبریزی سے مولانا کا غیر معمولی
 شغف اور شیخ صلاح الدین زرکوب کی طرف التفات خاص وغیرہ پر لوگ معترض تھے
 لیکن اس کی بیشتر وجہ رشک و حسد تھی تاہم یہ بھی واقعہ ہے کہ مولانا کے بعض خیالات
 اور ان کے کچھ معمولات سے بہت سے علما کو اختلاف تھا اور سنجیدہ تھا جس میں رشک
 و حسد کو دخل نہ تھا۔

مولانا مذاہب و ملل کے اختلاف کو محض رستوں کا اختلاف مانتے تھے لیکن
 اہل ظاہر کی نظر اتنی وسیع کہاں تھی جو مولانا کے زاویہ نظر سے اتفاق کرتے۔ مولانا
 کو دف و رباب اور رقص و جد کے ساتھ سماع اور قوالی کی ضرورت پر اصرار
 تھا اور انکار کو ناشکری جانتے تھے، لوگ زیادہ مطعون کرتے تو یہاں تک کہہ دیتے
 کہ ابھی کیا ہے، وقت آئے گا کہ خود قبروں پر رباب بجے گا اور قوالیاں ہوں گی۔ علما
 مولانا کے اس عمل کو خلاف شریعت جانتے تھے۔ مریدوں، معتقدوں اور مخلصین
 کا سجدہ کرنا مولانا نہ صرف جائز بلکہ واجب سمجھتے تھے، ان کے نزدیک یہ تشکر و امتنان
 تھا اور سجدہ درحقیقت خدا کو تھا، چنانچہ سجدے کرنا مولانا اور ان کے خلفاء کا
 دستور ہو گیا تھا۔ علما خدا کے علاوہ دوسرے کو سجدہ کرنا حرام سمجھتے تھے۔ جسم کی
 قید سے رہائی اور محبوب سے وصال کی خوشی منانے کے لیے جنازے کے جلو میں
 تاشے باجے کے ساتھ گانے بجانے کو مولانا مستحسن کہتے تھے۔ یہ فعل مولانا کی اذیت
 میں تھا اور ان کا اور ان کے خلفاء کا طریقہ تھا لیکن علما اس کو بدعت شنیعہ
 قرار دیتے تھے۔ ۳۵

مولانا کی پہلی بیوی، جیسا کہ گزر چکا ہے، گوہر خاتون تھیں،
مولانا کے اہل و عیال مولانا کے خلف اکبر بہار الدین احمد عرف سلطان ولد
 اور دوسرے فرزند غلام الدین محمد ان کے بطن سے تھے۔ غالباً ان خاتون کا انتقال قونیہ
 کی سکونت سے پہلے ہی ہو چکا تھا۔ مولانا کی دوسری بیوی کرا خاتون تھیں جن کے بطن سے
 تیسرے فرزند مظفر الدین امیر عالم اور ایک صاحبزادی ملکہ خاتون عرف خندوہ
 تھیں۔ کرا خاتون ۶۸۳ھ کے بعد حیات تھیں۔ غلام الدین محمد مولانا کی زندگی میں فوت
 ہو گئے تھے، ان کی نسل مولانا کے بعد تک موجود تھی، لیکن خاندان سے اُس کا تعلق ختم
 ہو گیا تھا۔ مظفر الدین امیر عالم کی زندگی امیرانہ تھی، فقر و تصوف سے انھیں زیادہ لگاؤ
 نہ تھا۔ صاحبزادی ملکہ خاتون کا عقد خواجہ شہاب الدین نامی کسی امیرزادے سے ہوا تھا
 اور وہ قونیہ سے رخصت ہو گئی تھیں۔

مولانا کا باطنی سلسلہ آپ کے بڑے صاحبزادے سلطان ولد سے چلا جو چلی حسام الدین
 کے بعد ۶۸۳ھ میں مولانا کے خلیفہ ہوئے، ان کے واسطے سے سلسلہ مولویہ کی مشیخت
 اور تجاہد نشینی آج تک آپ کی نسل میں قائم ہے۔ مزار یا تربت کی توثیق اگرچہ ترکی کے
 انقلاب کے بعد حکومت کے ہاتھ میں ہے اور اس کی طرف سے سرکاری عملہ متعین ہے تاہم
 مشیخت خاندان چلی میں باقی ہے۔ درگاہ کی حیثیت ختم ہو چکی ہے۔ مگر دوسرے مقابر
 و مزارات کی طرح اس تربت کو بند نہیں کیا گیا ہے۔ مولانا کی اپنی رباعی ہے۔

در ہا ہمہ بستہ اندالہ در تو تارہ نبرد غریب الابر تو
 اے در کرم و عزت و نور افشانی نور شید و مہ دستار ہا چاکر تو

۱۔ مقالہ قونیہ، از میاں بشیر احمد، ترکی میں پاکستان کے سفیر مطبوعہ ہمایوں،
 جنوری ۱۹۵۱ء۔

مولانا کی موجود یادگاروں میں ایک ضخیم دیوان
مولانا کی معنوی یادگاریں ہے، ایک رباعیات کا مجموعہ ہے فیہ مافیہ اور
 مجالس سبعہ، ملفوظات کے مجموعے ہیں۔ مولانا کی سب سے اہم اور عالمگیر شہرت رکھنے
 والی تصنیف جس نے مولانا کو زندہ جاوید بنا دیا ہے، 'مثنوی معنوی' ہے۔ ادبی اہمیت
 رکھنے کے علاوہ یہ شریعت، طریقت، آداب و اخلاق کا خزانہ ہے۔ مولانا کے افکار و عقائد
 اور مشاہدات کا سب سے زیادہ قابل اعتماد ماخذ ان کی یہی مثنوی ہے۔ یہ ہر طبقے میں منداول
 ہے اور وعظ و تذکیر کی مجلسوں میں گرمی پیدا کرنے کے لیے آج تک پڑھی جاتی ہے سلسلہ
 مولویہ کا تو گویا الہامی صحیفہ ہے چنانچہ مثنوی خوانی اس سلسلے کا شعار ہو گیا ہے ساتھ
 ساتھ مثنوی خوانی خود ایک فن بن گیا ہے۔

برصغیر ہندوپاک میں اس کا رواج ترقی اور ایران سے کم نہیں۔ اکابر علما
 نے اس کے شروح و حواشی لکھ کر قبول عام کے ساتھ قبول خاص کی داد دی ہے برصغیر
 کے نامور اساتذہ منتہی طلبہ کو اب تک اس کا درس دیتے ہیں مشکلات کی توضیح کے ساتھ
 اس پر شکوک اور اعتراضات کے جواب دیتے ہیں۔ اس کے متعلق میرے اپنے تاثرات
 آئندہ صفحات میں آ رہے ہیں۔

۱۔ مولانا کے تذکرے کا بڑا حصہ قاضی تلمذ حسین مرحوم کی محققانہ کتاب صاحب المثنوی سے
 اور کچھ مندرجات فروزاں فر کے رسالے سے لیے گئے ہیں۔ مناقب العارفین اور رسالہ
 سپہ سالار بھی سامنے رہے ہیں جو معلومات بطور خود جمع کیے ہیں ان کے حوالے دیدیے گئے ہیں۔

مثنوی

مثنوی پر عام نظر جیسا کہ گزر چکا ہے مولانا کی نشوونما ایسے گھرانے میں ہوئی جہاں علوم ظاہری اور معارف باطنی دونوں کے سونے ایک جگہ ملتے تھے اور انہوں نے دونوں سے فیض اٹھایا۔ وہ اپنے عہد کے ممتاز عالم بھی تھے اور مرتاض صوفی بھی۔ شمس تبریز کی صحبت نے احوال و مواجید سے آشنا کیا، زہد و تقشف میں جذب و شوق کی پچاشنی پیدا کی، عالمانہ عز و تفاتح نے فقیرانہ تواضع اور استغنا کے لیے جگہ خالی کی، قال سے زیادہ حال کو اہمیت دینے لگے، لفظوں سے زیادہ معنی پر توجہ ہو گئی اور وہ پوست کے بجائے مغز کو دیکھنے لگے شاعرانہ جوہر ان کی فطرت میں مخفی تھے اب کھل کر ظاہر ہونے لگے۔ طبیعت کا جوش اور باطن کی سرستی غزلوں اور رباعیوں کی صورت میں نمودار ہو گئیں۔ عالمانہ فضل و کمال اور صوفیانہ احوال و مواجید نے مثنوی کا پیکر اختیار کیا۔

مثنوی ایک طرف مروجہ علوم و فنون میں مولانا کی مہارت کی شہادت ہے تو دوسری طرف ان کے خالق ہی مشاہدات و معارف کا آئینہ، جستہ جستہ اس زمانے کے عام مذاق کی طرف بھی اشارے ہیں، کہیں کہیں صنفی طور پر اس وقت کی تہذیب

و مدنیت سے متعلق بہت سی کار آمد اور دلچسپ اطلاعات بھی آگئی ہیں۔

شاعری کے اعتبار سے مثنوی قدرتِ کلام کا نہایت دلکش نمونہ ہے۔ نہ اس میں محاسنِ کلام کو دانستہ پیدا کرنے کی کوشش ہے نہ معائبِ سخن سے محفوظ رکھنے کا خاص اہتمام۔ مولانا معانی کو سامنے رکھتے ہیں الفاظ اور ترکیبوں کے انتخاب پر ان کی نظر نہیں رہتی۔ نشستِ الفاظ سے بے اعتنائی اور مضمون کا حضور کبھی کبھی کلام میں تعقید اور ابہام پیدا کر دیتے ہیں تاہم مولانا کا بے تکلف اندازِ بیان، نظر کی گہرائی اور احساس کی شدت کہیں کہیں ان کے کلام کو ان بلندیوں تک پہنچا دیتے ہیں جہاں سے اساتذہ کا کلام بھی پست معلوم ہونے لگتا ہے اور مصرعے کے مصرعے اور شعر کے شعر مثلیں اور کہاوتیں بن جاتے ہیں۔ چنانچہ مجموعی حیثیت میں مثنوی فارسی ادبیات میں شاہِ نامہ، گلستاں اور دیوان حافظ کے درجے کی تصنیف ہے اور نہ صرف اپنے معانی اور اسرار کے لحاظ سے بلکہ نظم و بیان کی رو سے بھی 'بزرگ ترین کتب ادبی ایران و عالی ترین بیان و نظم عرفانی' میں سے سمجھی جاتی ہے۔ میرا مقصد مثنوی پر نقد کرنا نہیں اور نہ اس پر نقد کرنے کی میں اپنے آپ میں اہمیت پاتا ہوں تاہم یہ کہے بغیر بھی نہیں گزرے گا کہ مثنوی کی کچھ حکایتیں، بعض بعض مثالیں اور کہیں کہیں اظہارِ خیال کے اسلوب، وہ کیسے ہی سبق آموز، کتنے ہی متعلق اور کسی بھی قدر حقیقت نما ہوں، اگر نہ ہوتے تو بہتر تھا۔ مثنوی عیسیٰ مقدس کتاب میں جس کو 'ہست قرآن در زبان پہلوی' کہا جاتا ہے اور سجا کہا جاتا ہے، یہ ذوقِ سلیم پر گراں گزرتے ہیں، لیکن ہر عہد اور ہر اقلیم کا اپنا خاص مذاق اور ایک

سہ بدیع الزماں فروزاں فرا، استاذانِ نگاہِ طہران در "رسالہ در تحقیق احوال و زندگی مولانا جلال الدین محمد" ص ۱۴۳۔

خاص مزاج ہے اُس کی رعایت کیے بغیر کسی تعلیم کو مقبول عام بنانا دشوار ہوتا ہے۔
طبیعت کی روائی، خیالات کا ہجوم، معلومات کا حضور، معارف و مشاہدات
کی بہتات پھر مولانا کا جوش اور شوق، سب نے مل کر مثنوی کو

از مقامات تبثّل تا فنا پایہ پایہ تا ملاقاتِ خدا

شرح و جہر مقام و منزلے کہ بہ پیر و پیر در صاحبِ دلے

مرتب اور باب بہ باب، فصل در فصل نہ ہونے دیا۔ استطراد کی کثرت، عقائد کا احاطہ
کلامی بحثیں، قصص و حکایات کی فراوانی، طوالت اور اجزا میں تفریق، مبادی اور
مقاصد کا ادغام، اسرار و لطائف کا خلط، ظاہر و باطن کی تطبیق اور مضامین کا فصل،
ان سب نے مثنوی کو رنگ برنگ پھولوں کا دلکش گلہ مستہ بنا دیا ہے اور مثنوی
کی طوالت کو گوارہ نہیں بلکہ دلچسپ کر دیا ہے۔ درمیان درمیان مولانا کے تاثرات
ہدایات اور تنبیہوں نے اس کی تعلیم کی تاثیر کو برابر قائم رکھا ہے۔ وہ قصص و حکایات
کی دلچسپی کو ارشاد و تربیت میں حائل نہیں ہونے دیتے۔

مثنوی کا اصل موضوع تصوف اور سلوک ہے، اُس کے مضامین اپنی کثرت اور
تنوع کے باوجود اسی محور پر گھومتے ہیں، انتشار اور بے ترتیبی کے ہوتے ہوئے بھی ابتدا
طلب سے استغراق و صحت تک سب احوال و مقامات، منازل و مراحل موجود ہیں اور
ہر ایک کے مناسب ارشاد و ہدایت۔

مثنوی کا پہلا دفتر ۶۵۸ھ سے ۶۶۲ھ تک کی تصنیف ہے۔ پھر ۶۶۲ھ سے
غالباً ۶۶۶ھ تک بغیر کسی خاص وقفے کے بقیہ پانچ دفتر پورے ہوئے ۱۷ اتنے طویل

منتطوے میں جس کی تکمیل قریب قریب آٹھ سال کے طویل عرصے میں ہوئی تاثرات میں کہیں کہیں نا آہنگی، اختلاف اور انتشار پیدا ہو جانا تعجب انگیز نہیں علاوہ ازیں یہ پورا عہد احوال و مواصلات سے بھرا ہوا ہے، نئے نئے معارف اور مشاہدات کا دور ہے اس زمانے میں خیالات اور انکاسات میں فرق و تفاوت اختلاف واردات ہے جس پر نا آشنا یانِ راہ اور بے ذوق اربابِ ظاہر کو حرف گیری اور نکتہ چینی کا حق نہیں۔ مثنوی میں شطحات نہ سہی لیکن کچھ تاثرات اور خیالات کو احوال و مواصلات ہی سمجھنا چاہیے کیونکہ سپہ سالار کے بقول ”اکثر کلمات طبعیات ایشان در حالت سکر بیان آمدہ است“ مثنوی کا طرز استدلال اُس کی ایسی خصوصیت ہے جو ہر طالب علم کو اپنی طرف متوجہ کر لیتی ہے: مولانا خشک عقلی دلائل سے کام نہیں لیتے، وہ مقدمات کی منطقی ترتیب سے نتائج نکالنے کے قائل نہیں اور نہ وہ ایسے دلائل کو طمانیت بخش سمجھتے ہیں۔ مولانا کا انداز استدلال عقل سے زیادہ احساس کو متاثر کرتا ہے اور دماغ سے زیادہ دل کو مطمئن کرتا ہے۔ مولانا دقیق سے دقیق مسائل کو سامنے کی مثالوں سے اس طرح واضح کر دیتے ہیں کہ اُن کا عقلی استبعاد بالکل جاتا رہتا ہے اور وہ ہمارا روز مرہ کا عملی تجربہ بن جاتے ہیں۔ مولانا کا یہ تمثیلی طریقہ استدلال جس کا وہ خاص اہتمام کرتے تھے اور کاوش اور توجہ سے واضح اور سامنے کی مثالیں تلاش کرتے تھے، اُن کی نظر کی دقت، وسعت اور گہرائی کا شہکار ہے۔ کیسا ہی مجرد خیال ہو کتنا ہی دور از عقل تصور ہو مولانا کی نظر اس کے لیے محسوس اور عام مثال ڈھونڈھ کر نکالتی ہے اور اس کی مدد سے وہ معقول کو محسوس کر دکھاتے ہیں اور جو خیال عقلاً بہت دور معلوم ہوتا ہے سامنے کی حقیقت بن جاتا ہے۔

مولانا کی شاعری غزلوں اور رباعیوں تک محدود تھی۔
مثنوی پر خصوصی اثرات مولانا کی غزلوں میں جذب و شوق کی فراوانی سہی
 رباعیوں میں درد و سوز اپنی جگہ، عرفانی تاثرات سے معمور ہونا الگ تاہم ارشاد و
 ہدایت اور تعلیم و تربیت کے لحاظ سے ان کی خاص قیمت نہیں خود مولانا کے اصحاب اور
 مخلصین معارف سلوک اور رشد و ہدایت کے لیے حکیم سنائی کے الہی نامہ، مصیبت نامہ
 اور شیخ عطار کی 'منطق الطیر' سے استفادہ کرتے تھے۔ اپنے مرید خاص حسام الدین
 چلیپی کی درخواست پر مولانا نے ان مثنویوں کے انداز پر مثنوی کی تصنیف شروع
 کر دی ہے اور اس کو چھ دفاتر تک مکمل کر سکے۔ یہ مثنویاں خود مولانا کے مطالعے
 میں بھی رہتی تھیں اور بہار الدین بھری کی حسب روایت مولانا کا قول تھا کہ جو
 عطار کے کلام کو پڑھے گا سنائی کے کلام کو سمجھنے کی طاقت پیدا ہوگی اور جو سنائی کا
 کلام پڑھے گا میرے کلام سے فائدہ اٹھائے گا، سچنا پنجہ مثنوی میں ان بزرگوں
 کے انداز کلام، ان کے الفاظ اور فقرے ہی نہیں ہیں بلکہ اکثر معارف اور خیالات بھی
 آگئے ہیں۔

افلاکی کی نشان دہی کے مطابق مثنوی میں مولانا کے شیخ طریقت سید
 برہان الدین محقق ترمذی کے معارف بھی آگئے ہیں لکہ فروزاں فرنے مولانا کے
 والد سلطان العلما کے ایک مخطوطہ رسالے "معارف بہاولد" کو بھی مثنوی کے
 مأخذوں میں شمار کیا ہے جسے چونکہ مولانا کی باطنی تربیت میں ان دونوں بزرگوں
 کو خاص دخل رہا ہے اس لیے ان کے معارف و تاثرات کا خاصا ذخیرہ مثنوی میں

محفوظ ہونا کچھ بعید نہیں۔ شمس تبریز کے مقالات کو بھی بہت سے امثال و قصص اور معارف و تاثرات کا مأخذ قرار دیا گیا ہے، کچھ کو فروزاں فرنے متعین بھی کر دیا ہے مولانا کا شمس تبریز سے تعلق ان کی صوفیانہ زندگی کا تاریخی موڑ ہے اور شمس کے روپوش ہو جانے کے بعد مولانا کا تاثر یہ تھا کہ شمس کے کمالات میرے اپنے کمالات ہیں اور شمس تبریز خود میں ہوں، چنانچہ سلطان ولد نے مولانا کا قول نظم کیا ہے۔

گفت چوں من ویم چہ مے جویم عین اویم کنوں تر خود گویم
وصف حسنش کہ مے فرودم من خود ہماں حسن و لطف بودم من
خویش را بودہ ام یقین جو یاں ہمچو شیرہ درون خم جوشاں

اس لیے شمس تبریز کے معارف اور واردات مولانا کے اپنے معارف و واردات ہیں، ان کا مثنوی میں شامل ہو جانا بالکل قرین قیاس ہے، خصوصاً اس لیے بھی کہ مولانا کی نئی زندگی اور نئی فکر میں شمس تبریز کا خاص دخل ہے۔

مثنوی اور شیخ اکبر قیام دمشق کے زمانے میں شیخ اکبر اور ان کے شاگرد شید مثنوی اور شیخ اکبر صدر الدین قونوی سے مولانا کی کافی صحبتیں رہیں، لہٰذا قونویہ میں شیخ صدر الدین سے مولانا کے مخلصانہ اور خصوصی تعلقات تھے، پھر شیخ اکبر کی فتوحاتِ مکیہ کا مولانا کے اصحاب میں چرچا، لہٰذا یہ ایسے قرائن ہیں جن کے ہوتے ہوئے یہ خیال بیجا نہیں کہ مثنوی میں شیخ اکبر کی فکر کے اثرات بہت نمایاں اور اہم ہیں مگر اس کے ساتھ کچھ اور بھی حقیقتیں ہیں جنہیں نظر انداز نہ ہونا چاہیے۔ یہ دونوں بزرگ اور خاص طور سے شیخ صدر الدین مولانا کے معاصر ہیں اور ایک خاص

۱۔ رسالہ در تحقیق احوال و زندگی ص ۹۸۔ ۲۔ مثنوی سلطان ولد شامل صاحب

المثنوی ص ۴۹۰۔ ۳۔ رسالہ سپہ سالار ص ۱۴۔ صاحب المثنوی ص ۱۱۶۔ ۴۔ مناقب ص ۲۵۲، ۲۵۳۔

فکر کے پانی اور شارح، اور مولانا کی طرح صاحب تصانیف اور اپنی جگہ معتقدین مستفیدین اور متبعین کا ایک حلقہ رکھتے ہیں۔ معاصرانہ چشمک عام سہی لیکن میں ان بزرگوں کے متعلق اس قسم کا گمان نہیں رکھتا لیکن یہ واقعہ ہے کہ مولانا کا باطنی سلسلہ شیخ اکبر سے الگ ہے اور تربیتیں جدا جدا ہیں، شیخ مغربی شیوخ سے تعلق رکھتے ہیں اور مولانا مشرقی بزرگوں سے۔ افلاکی کی تصریح ہے کہ شیخ صدرالدین کو ابتداءً مولانا کا انکار تھا، سلسلہ ہو سکتا ہے کہ مسلکوں کے اختلاف کے ساتھ ساتھ اس انکار میں معاشرت کو بھی دخل ہو۔ مولانا کا اپنا انداز یہ ہے کہ حکیم سنائی اور شیخ فرید الدین عطار کی اور ان کی مثنویوں کی ثنا و توصیف اپنے اصحاب و مخلصین کی مجلسوں میں کرتے ہی ہیں سچے خود مثنوی میں بھی ان بزرگوں اور ان کی کتابوں کا بڑی عقیدت سے ذکر کرتے ہیں لیکن شیخ اکبر یا ان کی کسی کتاب کا ذکر مثنوی میں میری نظر سے نہیں گذرا۔ فتوحات مکیہ، شیخ اکبر کی نہایت اہم کتاب ہے، ایک روز کا واقعہ ہے کہ ”آپ کے خدام میں سے کچھ اہل علم کہنے لگے کہ فتوحات مکیہ، بھی عجیب کتاب ہے کہ اس کا مقصود ہی واضح نہیں ہوتا اور نہ مطلب سمجھ میں آتا ہے۔ سامنے سے ذکی قوال آگیا اور کچھ گانا شروع کیا، مولانا نے فرمایا چھوڑو، اس وقت فتوحات ذکی فتوحات مکی سے بہتر ہے۔ اور سماع شروع ہو گیا۔“

مولانا کے مخلص خاص شیخ حسام الدین کا بیان ہے کہ ”میں نے ایک بار مولانا سے دریافت کیا کہ شیخ صدرالدین محدث، محقق ہیں یا مقلد۔ مولانا نے فرمایا مجھے اپنے اس بے کینہ سینے کی قسم جو آئینہ اسرار الہی ہے کہ تمہاری تحقیق کے مقابلے میں وہ مقلد ہے۔“

افلاکی نے شمس تبریز کا ابن عربی کے متعلق جو تاثر نقل کیا ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ ابن عربی سے نہ صرف یہ کہ عقیدت نہیں رکھتے تھے بلکہ انہیں قریب قریب ان کا

انکار تھا اور مولانا کو اُن پر ترجیح دیتے تھے، لہٰذا اور ظاہر ہے کہ مولانا شمس تبریزی کے تاثر کو نظر انداز نہیں کر سکتے تھے۔ چنانچہ میں سمجھتا ہوں کہ مولانا شیخ اکبر سے متاثر ہوں بھی تو یہ تاثر عام تصورات میں ہے اُن کی خصوصی فکر میں نہیں۔ مثلاً عدم کا آئینہ وجود ہونا، ظہور کائنات کا باعث باری تعالیٰ کا اپنی ذات کو ظاہر کرنا اور اظہار ذات میں عشق و محبت کی تاثیر اور فعّالیت، شئون باری کی ہر شان کا نئی خلق ہونا، شئون کا ازلا اور ابتدا استمرار یا ان جیسے دوسرے عام قسم کے تصورات جو آپس کی نشست و برخاست کا نادانہ تاثر ہو سکتے ہیں بلکہ اہل تصوف کا مشترکہ ورثہ ہیں، بنیادی اہم اور خصوصی افکار میں اخذ و اقتباس نہیں بلکہ کبھی کبھی تو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ مولانا شیخ اکبر کے خاص لفظوں کے استعمال سے بھی سمجھتے ہیں۔

شیخ اکبر سے تاثر کے باب میں مولانا کا توحید و جود کا قائل ہونا، جیسا کہ مثنوی کے عام شارحین کا خیال ہے، خود قابل بحث ہے۔ اگر مولانا وحدت وجود کے حامی ہیں تو پھر اس میں کوئی شبہ نہیں رہ جاتا کہ وہ ابن عربی کی فکر سے متاثر ہیں۔ چونکہ مولانا اور اُن کی مثنوی کے متعلق توحید و جود کا خیال بہت عام ہے اس لیے میں اس پر ذرا تفصیل سے نظر ڈالنا چاہتا ہوں۔

مثنوی اور وحدت وجود قدیم سے صوفیہ کی زبان سے ایسے فقرے اور جملے منقول ہیں جو اس وقت کے عقوبت میں کسی واقعیت کا اِدعا نہیں یہی وجہ ہے کہ اُن کے معاصرین یا لواحقین نے ان فقروں، جملوں اور بیانیوں کو ان

بزرگوں کا عقیدہ نہیں مانا اور نہ ان کو حقیقت اور واقعیت پر محمول کیا بلکہ شیطانات سمجھا اور حالت سے تعبیر کیا، سبحانی ما اعظم شافی، 'مَا فِي بَيْتِي غَيْرَ اللَّهِ' انا الحق وغیرہ اسی طرح کے جملے ہیں، شیخ شبلی کا قول کہ "مجھ سے باری تعالیٰ نے عالم کشف میں کہا کہ کُلِّ الْخَلَائِقِ عِبْدِي غَيْرُكَ فَإِنَّكَ أَنَا" سہ بھی اسی انداز کا بیان ہے۔

جن بزرگوں سے یہ منقول ہیں اُن میں سے حسین بن منصور کو چھوڑ کر کسی کے متعلق یہ روایت نہیں کہ وہ ان کی واقعیت کے مدعی تھے اور اپنے آپ کو ذات حق سمجھتے تھے یا اپنے ارادت مندوں کو ایسا ماننے کی تلقین کرتے تھے حسین بن منصور اور دوسرے بزرگوں میں یہی فرق ہے کہ ان کے بارے میں ایسی روایتیں ملتی ہیں کہ وہ اپنے آپ کو حق کہتے ہی نہ تھے بلکہ اپنے عقیدت مندوں سے کہلاتے بھی تھے۔ سہ مجھے یہاں ان روایتوں کے صحیح یا غلط ہونے سے سروکار نہیں تاہم ان ہی روایتوں کی بنیاد پر خود صوفیہ میں اکثر متقدمین ان کا انکار کرتے تھے، بہت کم اُن کی مشیت کے قائل تھے اور کچھ سکوت کرتے تھے۔ متاخرین صوفیہ میں اکثریت اُن کی بزرگی کی قائل ہو گئی تھی اور اُن کے اس اظہار کو حالت کہتی تھی۔ سہ گویا اختلاف کی بنیاد حسین بن منصور کا اِدعا اور اس اِدعا پر اصرار تھا، حال و مقام کا اضطراب نہ تھا۔

۱۔ شرح فصوص نابلسی جلد دوم ص ۹۸۔ ۲۔ تاریخ بغداد از خطیب بغدادی، جلد ہفتم ص ۱۲۵۔ گیتا میں کرشن جی کی زبانی تین موقعوں پر کہا گیا ہے کہ "میں سستیہ ہوں" حسین بن منصورؒ کئی سال ہندوستان رہے ہیں خطیب بغدادی نے جو اشعار حسین بن منصور کے نقل کیے ہیں اُن سے ہندوستان کے اوتار کا تصور بہت استخراج کیا جاسکتا ہے۔ ۳۔ تذکرۃ الاولیاء از عطاری ص ۴۳۔

شیخ اکبر مسلم صوفیہ میں پہلے بزرگ ہیں جنہوں نے وحدت وجود کو ایک واقعیت کی صورت میں پیش کیا اور روحانی اور مادی پوری کائنات کی اس خیال کے تحت توجیہ کی۔ لیکن متقدمین کے توحید وجودی یا اتحاد پر شامل فقروں اور جہلوں کو انہوں نے بھی اپنی وجودی وحدت سے متعلق نہیں کیا بلکہ حال و مقام سے توضیح کی یہ خود مولانا نے شیخ بابزید کے قول لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فاعْبُدُونِي کو حال کہا ہے۔

مولانا کے اشعار کا اچھا خاصہ حصہ توحیدی تاثرات سے تعلق رکھتا ہے اور غالباً ان اشعار کی بنیاد پر مولانا کو وجودی وحدت کے قائلین میں شمار کر لیا گیا ہے۔ مثنوی کے شارحین نے بالعموم مثنوی کی شرح شیخ اکبر کے ”وحدت وجود“ سے کر ڈالی ہے اور مولانا کی مثنوی کو وحدت وجود کا منظوم صحیفہ بنا دیا ہے، توضیحوں، تاویلوں اور دقیق توجیہوں سے کسی نہ کسی طرح اس کے اشعار کو وجودی توحید میں ڈھال دیا ہے۔ معروف و متداول شروح و حواشی میں کوئی ایسی شرح یا حاشیہ نہیں جس میں قریب یا بعید تاویلیں نہ ہوں۔ مثنوی کی دشواری کا ایک بڑا باعث توحید وجودی کے نہایت مجرد اور غامض نظریے کا اس پر اطلاق بھی ہے۔

ابھی کہا جا چکا ہے کہ مکمل کائنات کی توجیہ کے اصول کی حیثیت میں وحدت وجود کے بانی اور شارح ابن عربی ہیں۔ اس تصور کا مأخذ عقل ہو، وجدان ہو، کشف و الہام ہو یا حال و مقام، اس لحاظ سے کہ یہ پوری کائنات کی توجیہ ہے، ایک طرح کا موضوعی فلسفہ ہے۔ شیخ اکبر سے پہلے توحیدی تاثرات مسلم صوفیوں کے انفرادی اور وقتی تجربے اور شخصی واردات تھے، کائنات کی عام توجیہ سے اُن کا کوئی تعلق نہ تھا، فنا فی اللہ اور بقا باللہ کے صوفیانہ احوال و مقامات کا اظہار تھا۔ چنانچہ کسی نے ان

۱۔ مکتوبات امام ربانی، مکتوب اول دفتر دوم ص ۴۲۔ ۵۔ سلفہ فتوحات مکیہ جلد دوم، باب ۳۲۱۔

۳۔ مثنوی دفتر چہارم، نامی پریس ص ۱۶۰۔

ادعاؤں کو واقعیت نہیں سمجھا اور نہ ان سے کائنات کی توجیہ میں مدد لی گئی۔ توحیدی نظریہ الگ ہے اور توحیدی تجربہ جدا، ایک کی داخلیت کو دوسرے کی واقعیت سے کوئی واسطہ نہیں، نہ آپس میں کوئی ایک دوسرے پر موقوف ہے ایک شخصی واردہ ہے دوسرا کائناتی تعقل۔

اس نظریے کی اہمیت کائنات کی توجیہ تک محدود ہے، ظاہری کثرت اور اس کے باہم روابط و تعلقات اور اس کی جستی واقعیت میں اس نظریے کے ماننے یا نہ ماننے سے کوئی فرق نہیں پڑتا۔ توحید وجودی یا اتحاد کے شخصی تجربے اپنی جگہ ہیں۔ ان میں فکر کو ان کی نفی یا اثبات میں کوئی دخل نہیں۔ یہ فکر صوفیانہ زاویہ نظر سے قطع نظر کائنات کی ایک عقلی اور فلسفیانہ توجیہ ہے۔ صوفیا میں جو بزرگ اس کے حامی ہیں وہ اس کے مشہود ہونے اور اس کو محسوس کرنے کے مدعی ہیں۔ ان کے لیے اس کی واقعیت عیاں اور مکشوف ہے، ان کے لیے عقلی دلائل سے اس کی واقعیت کو ثابت کرنے کا کوئی سوال نہیں، انسانی دانش اپنی کسوٹی پر اس کو صحیح سمجھے یا غلط ان کے نزدیک اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا۔

بلاشبہ مثنوی میں ایسے اشعار کی بہت بڑی تعداد ہے جس سے وجودی وحدت سمجھی جاتی ہے لیکن ان کا تعلق یا فنا اور بقا کے غیر محتاط تصور سے ہے یا وحدت روح اور اس کے مبدیہ حیات کے ساتھ بے چگون اتصال سے اور کچھ وادی توحید کی سیر اور اس کے مقامات و منازل سے متعلق ہیں۔ تفصیل اور مثالیں مناسب موقعوں پر آئیں گی۔ ایسے اکثر اشعار میں فنا اور استغراق کی یا صراحت ہے یا اشارہ۔ روحانی وجود کی وحدت اور سحر حیات سے اس کے اتصال کی تصریحیں اور

اشارے مثنوی میں جا بجا پھیلے ہوئے ہیں جبکہ توحید و جود کی تعلق فنا اور استغراق سے نہیں اور نہ وہ روحانی وحدت سے خاص ہے۔ اس میں باری تعالیٰ سے بُعد اور اتصال دونوں یکساں ہیں حقیقی وجود کی واقعی وحدت یا اس کا واقعی تعدد حال اور مقام نہیں، یہ ہو سکتا ہے کہ اس حقیقت کا کشف اور احساس حال اور مقام کا رہین ہو، اور ظاہر ہے کہ ذریعہ انکشاف کی کوئی خاص اہمیت نہیں۔

افلاکی کی مناقب العارفین میں مولانا کے بہت سے ملفوظات ہیں اور سپہ سالار کار سالہ میرے سامنے ہیں مجھے ان میں مولانا کا کوئی ایسا بیان نہیں ملا جو مولانا کے توحید و جود کے عقیدے کو ظاہر کرتا، فیہ مافیہ میں بھی اس خیال کا اظہار نہیں۔ چونکہ اس کائناتی تصور کو تسلیم کرنے یا نہ کرنے کا اثر حسی کائنات کی واقعیت اور اس کی محسوس کثرت پر نہیں پڑتا اور نہ شخصی تجربے اور احوال و مقامات متاثر ہوتے ہیں اس لیے صریح اظہار رائے کے بغیر محض انفرادی تجربوں اور مشاہدوں سے محسوس ہونے والی وجودی وحدت کو صاحب شہود کا صوفیانہ مسلک نہیں قرار دیا جاسکتا، زیادہ سے زیادہ یہ اس کا حال و مقام ہو سکتا ہے اور حال اور واقعیت میں بڑا فرق ہے۔

نظریہ وحدت کے ضروری حد و حال باری تعالیٰ کا اسلامی بلکہ عام مذہبی تصور کچھ اس طرح کا ہے کہ وہ

ازلی، ابدی، ذی علم، ذی ارادہ، با اقتدار، فعال اور زندہ حقیقت ہے۔ وہی کائنات کو پیدا کرنے والی، اس کو قائم رکھنے والی اور مدبّر ہے۔ کائنات کے متعلق عام اعتقاد یہ ہے کہ وہ باری تعالیٰ کے علم، ارادے اور قدرت سے پیدا ہوئی ہے اور کلاً و جزاً اس کے اختیار اور قدرت کے تحت ہے اسی کا قانون اس میں نافذ ہے کسی ایک وحدانی اصول، ایک منفرد حقیقت یا ایک یگانہ وجود سے باری تعالیٰ

اور کائنات دونوں کی ایسی توجیہ جس میں خالق و مخلوق کے مذکورہ بالا فرق قائم رہیں۔ اس کے بغیر ممکن نہیں کہ اُس وحدانی حقیقت میں متضاد اوصاف مانے جائیں؛ اصل حقیقت میں اپنی جگہ ابہام اور اطلاق تسلیم کیا جائے، تجرید سے تشخیص تک، نامحسوس وحدت سے حسی کثرت تک عروج و تنزل یا آثار چڑھاؤ و فرض کیے جائیں۔ ایک طرف وحدت اور اُلوی صفات کا تحفظ کیا جائے دوسری طرف کثرت اور رنگارنگ حسی خصوصیات قائم رکھی جائیں۔ باری تعالیٰ اپنی تمام منصوص اور مانی ہوئی صفات کے ساتھ اور کائنات اپنی جگہ تمام محسوس خصوصیات کے ساتھ باقی رہے۔

شیخ اکبر کے پورے نظری تصور یا توحیدی فلسفے کی بنیاد یہی وحدانی حقیقت یہی بیکانہ وجود اور اُس کے تنزلات یا آثار اور تعینات ہیں۔ باری تعالیٰ اور اس کی صفات کی، کائنات کی اور اُس کی حسی کثرت کی اطلاقوں، ابہاموں اور تخصیصوں تعینوں انھوں نے توجیہ کی یہ پوری توجیہ، مجرد عقلی اعتباروں اور ذہنی حیثیتوں کا کمرشمہ ہے۔ اس توجیہ کا مبدع غیب الغیب مطلق؛ ناقابلِ ظہور، عقلاً نامتصور، حساً نامحسوس اور مخفی محض ہے۔ اس کا پہلا تنزل احدیت مطلق ہے جس کو جمع الجمع اور حقیقۃ الحقائق کہا جاتا ہے، دوسرا تنزل علمی تعین یا مرتبہ واحدیت ہے۔ اعیان ثابۃ یا موجودات کا علمی ثبوت اسی تنزل سے تعلق رکھتا ہے، تیسرا تنزل جمع یا مرتبہ اسماء و صفات ہے۔ اس میں باری تعالیٰ کی ذات مع اپنی صفات اور اپنے افعال کے شامل ہے۔ باری تعالیٰ کے افعال و آثار کا نام کائنات ہے اور تمام ظہری، امرکائی، انفعالی اسماء الہیہ کے جامع مرتبے کو اللہ کہا جاتا ہے۔

شیخ اکبر کی وجودی توحید
مولانا کا کلام اور توحید وجودی کے بنیادی نقطے کو سامنے رکھ کر مولانا کی

لے تفصیل کے لیے میرا مقالہ "ابن عربی کا وعدۃ الوجود" مطبوعہ "نذر ذاکر" ملاحظہ ہو۔

مشنوی اور ان کے ملفوظات پر جو مناقب العارفین، فیہ مافیہ یا نفحات الانس میں محفوظ ہیں، نظر ڈالی جائے تو کہیں اُن تنزلوں کا مذکور نہیں جن کے بغیر صوفیانہ وحدت وجود کا تصور ممکن نہیں۔ اعیان ثابۃ کی اس تصویر میں خاص اہمیت ہے لیکن مولانا کے یہاں سرے سے یہ اصطلاح ہی نہیں۔ غیب الغیب، جمع الجمع، جمع، احدیت، واحدیت وغیرہ مصطلحات مولانا کے یہاں نہیں پائے جاتے۔ افلاکی نے ”غیب الغیب“ کا مولانا کے ایک ملفوظ میں ذکر کیا ہے لیکن بالکل عام معنی میں۔ اتنا ہی نہیں کہ مولانا یہ خاص اصطلاحیں استعمال نہیں کرتے بلکہ جیسا کہ میں کہہ چکا ہوں ایسا معلوم ہوتا ہے کہ مولانا خاص طور سے شیخ اکبر کی مصطلحات سے بچتے ہیں اور صرف وہی لفظ ذکر کر جاتے ہیں جو عام صوفیانہ اصطلاحیں بن چکی تھیں۔

جن جن موقعوں پر مولانا اور شیخ اکبر میں اشتراک کی گنجائش ہے میں نے یہ التزام رکھا ہے کہ دونوں کے موقفوں کو واضح کر دوں۔ اُن سے یہ سمجھنے میں بھی مدد ملے گی کہ مولانا شیخ کی وجودی توجیہ سے کتنے متاثر ہیں اور یہ بھی سامنے آجائے گا کہ مولانا اور شیخ کے مشابہات میں کتنا اشتراک ہے اور کتنا اختلاف۔

مولانا اشاعرہ کے اتباع میں صفات باری کو زائد اور قائم بہ ذات کہتے ہیں اور توجید وجودی میں زیادت صفات کی گنجائش نہیں۔ مولانا کے نزدیک اجساد بھر حیات کے جھاگ ہیں، وہ حیات کے سرچشموں پر ریگ ہیں، آب حیات کا ٹھم اور سبو ہیں اور یہ وجودی وحدت نہیں۔ کُلُّ شَیْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ، میں شیخ اکبر وجہ شئی سے حقیقت شے سمجھتے ہیں اور حقیقت کو ذات باری مان کر لافانی کہتے ہیں۔ مولانا عام مفسرین کے اتباع میں وجہ شے نہیں بلکہ وجہ باری کہتے ہیں اور اُسی کی بقا کے

قابل ہیں۔ اُن کے نزدیک صرف باری تعالیٰ کی ہی ایک حقیقت ہے جو لافانی ہے۔
 غرض یہ کہ مولانا کے کلام کو شیخ اکبر کی توحیدِ جوہی کے تحت سمجھنے میں کافی دشواری
 ہیں، مولانا کے ذاتی رجحان کے لحاظ سے بھی اور ان کے اندازِ کلام کے اعتبار سے بھی؛
 بعض بعض موقعوں پر غیر ضروری اور دورِ راز کا رتا ویس کرنا پڑتی ہیں خصوصاً ایسی
 حالت میں کہ ایسی کوئی مستند روایت نہیں کہ مولانا شیخ اکبر کی وجودی وحدت کو ملتے
 تھے۔

مولانا کی ظرافتِ طبع کا ایک لطیفہ ہے؛ ایک دفعہ نجم الدین رازی، شیخ صدر الدین
 قونوی اور مولانا شریک صحبت تھے، نمازِ مغرب کا وقت آگیا، نجم الدین رازی نے
 امامت کی اور اتفاق کہ دونوں رکعتوں میں سورۃ ”قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ“
 پڑھ گئے۔ نماز ختم ہوئی تو مولانا نے شیخ صدر الدین سے مزاحاً کہا کہ بظاہر ایک بار
 ”قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ“ میرے لیے ایک بار تمہارے لیے پڑھی ہے یہ سچ
 ہے کہ بہت سے علمائے ظاہر کو مولانا اور شیخ دونوں کا انکار تھا اور اس حد تک
 تھا کہ تکفیرِ عبیدہ نہ تھی لیکن اس کی وجہ یہ نہ تھی کہ یہ دونوں بزرگ توحید و جوہی کے
 قابل تھے۔ ممکن ہے کہ شیخ صدر الدین کی تکفیر کا باعث ان کا وحدتِ وجود کا ہی
 عقیدہ ہو لیکن ایسی کوئی روایت نہیں کہ مولانا کے انکار کی وجہ اُن کا یہ عقیدہ تھا
 مولانا کے انکار کی وجہیں اُن کے اسی قسم کے اعمال و خیالات تھے جنہیں میں ان کے
 تذکرے میں خلاقیات کے عنوان سے ذکر کر چکا ہوں۔

مثنوی میں قرآنی آیات
 مثنوی میں مولانا نے جا بجا قرآنی آیات سے استدلال کیا
 ہے اور علامہ شبلی مرحوم کے بقول ”جو تفسیری روایتیں

نقل کی ہیں اشاعرہ یا ظاہریوں کی روایتیں ہیں۔ غائبانہ وہی روایتیں ہیں جو اشاعرہ کے عقائد اور اہل سنت کے مسلمہ مسائل سے متعلق ہیں اور مولانا نے ان کو آیات سے ثابت کیا ہے۔ مولانا نے بہت سی آیتوں کی اہل تصوف کے مذاق پر بھی تفسیریں کی ہیں اور ان سے صوفیانہ حقائق و معارف کی توجیہ کی ہے۔ شاذ و نادر ایسا بھی ہے کہ جمہور مفسرین اور عام اہل سنت کی رائے کے خلاف مولانا اپنی تفسیر میں منقرد اور تنہا ہیں۔ ایسے موقعوں پر اشاعرہ یا ظاہریوں کی روایات کا سوال ہی نہیں پیدا ہوتا۔

مثنوی میں احادیث مثنوی میں احادیث کی کافی تعداد ہے۔ ان میں صحیح بخاری مثنوی میں احادیث کی متفق علیہ مرویات بھی ہیں لیکن بہت کم، زیادہ حدیثیں اسی قسم کی ہیں جن کو حضرات صوفیہ اپنی کتابوں میں عموماً ذکر کرتے ہیں، یہ روایتیں بیشتر محدثین کے معیارِ روایت پر پوری نہیں اترتیں۔ چنانچہ مثنوی میں جو احادیث لائی گئی ہیں ان کا بڑا حصہ روایت کے لحاظ سے یا موضوع سے یا سخت ضعیف۔ بعض ایسے اقوال آنحضرت کی طرف منسوب ہو گئے ہیں جن کو میرے علم میں کسی نے مرفوع حیثیت میں بیان نہیں کیا ہے۔ الرضا بالكفر کفر فقہی حکم ہے، مولانا نے مرفوع حدیث کی صورت میں ذکر کیا ہے۔ ایسی روایتیں بھی آگئی ہیں جن کا صرف ایک حصہ مروی ہے، مثنوی میں اضافے کے ساتھ روایت ہے اور کسی روایت میں اضافہ نظر سے نہیں گذرا۔

میرے انتخاب کے ہوئے اشعار میں جو حدیثیں آگئی ہیں میں نے ان کی تخریج کی کوشش کی ہے۔ جن ماخذوں کے صفحات کے حوالے نہیں ہیں وہ مولانا اشرف علی صاحب مرحوم کی "التشرف بمعرفة حدیث التصوف" سے منقول ہیں۔

بقیہ مرجعوں کے حوالے ذیلی حواشی میں دے دیے گئے ہیں۔ مجھے افسوس ہے کہ پوری کوشش کے باوجود میرے انتخاب کی متعدد روایتیں رہ گئیں اور مجھے اُن کے مأخذوں کا پتہ نہیں چل سکا۔

مولانا نے سیرت نبوی سے متعلق جو روایات ذکر کی ہیں ان میں بھی رطب و یابس کی تمیز نہیں ہے اور ان میں اکثر موضوع ہیں یا نہایت ضعیف چونکہ مولانا ان کو بعض معارف و حقائق کی توضیح و تشریح میں بیان کیا ہے اور تشریح و توضیح کی حد تک صحیح اور موضوع کی کوئی خاص اہمیت نہیں اس لیے قابلِ لحاظ نہیں۔

مثنوی میں قصص و امثال
مثنوی کا قریب قریب ایک تہائی حصہ قصص و امثال ہیں۔ قصص و امثال میں مولانا صحت و صداقت کے قابل نہیں۔ آنھوں نے ”انبیاء کے قصص وہی نقل کیے ہیں جو عوام میں مشہور تھے،“ لہٰذا ان میں مستند اور غیر مستند کا خیال نہیں کیا، ان کے نزدیک اصل شے مقصد اور معنی ہے، قصے تو ایک طرح کے پیمانے ہیں جن میں حقیقتیں بھری ہیں عقلمندی یہی ہے کہ حقیقتوں سے سروکار رکھا جائے، پیمانے کی قدر و قیمت کو نظر انداز کر دیا جائے۔

اندرو معنی امثال دانہ ایست

اے برادر قصہ چوں پیمانہ ایست

ننگرد پیمانہ را اگر گشت نقل

دانہ معنی بگیرد مرد عقل

ان کی وہی حیثیت ہے جو فاعل کے مرفوع اور مفعول کے منصوب ہونے کی وضاحت کے لیے ”ضَرَبَ ذِيْدٌ عَمْرًا“ کی۔ زید نے واقعی عمرو کو مارا تھا؟ قاعدے کی وضاحت میں اس کو کوئی دخل نہیں اور نہ اس کا خلاف واقعہ ہونا قابلِ مواخذہ!

گفت نحوی "زید عمراً قد ضرب" گفت چو نش کردی بجرمے ادب
گفت این پیما نہ معنی بود گیر معنی را کہ پیما نہ است رد

مثنوی میں جو قصص و امثال ہیں وہ طبع زاد نہیں بلکہ دوسری کتابوں سے ماخوذ ہیں۔ معارف بہا ولد، مقالات شمس تبریز، خواجہ عطار کی مثنویاں، امام غزالی کی تصانیف، انوری وغیرہ شعرا کے دواوین اور کلیلہ و دمیہ ان کے ماخذوں میں ہیں۔ لہٰذا ہم یہ نقل مطابق اصل نہیں ہیں بلکہ ان کو اپنے مقصد کے مطابق ڈھال بیا گیا ہے، اگر حذف و اثبات یا تغیر و تبدل کی ضرورت سمجھی ہے تو کر دیا گیا ہے۔ مولانا نے اپنے اس انداز کی طرف کلیلہ و دمیہ سے ماخوذ ایک حکایت کی ابتدا میں خود بھی اشارہ کر دیا ہے :

از کلیلہ باز جو آن قصہ را در اندراں قصہ طلب کن حصہ را
در کلیلہ خواندہ باشی لیک آن قشر و افسانہ بود نے مغز جاں

مولانا نے قصص و حکایات میں ایک حد تک قدیم ہندی انداز، "افسانہ از افسانہ مے خیزد" کو برتا ہے۔ چونکہ مثنوی اخلاق و معرفت پر مبنی قصص و حکایات کی کتاب نہیں ہے، بلکہ حقائق و معرفت اور ارشاد و تلقین کی کتاب ہے اس لیے ہر موقع پر افسانے کے اندر سے افسانہ نہیں نکلتا۔ عموماً تعلیم و تلقین کے کسی نقطے کو قصے سے واضح کیا جاتا ہے اور پھر تعلیم و ہدایت شروع ہو جاتی ہے اور پھر اس کے کسی نقطے کی کسی حکایت یا تمثیل سے تشریح کی جاتی ہے، افسانوں کے ضمن میں بھی افسانے آجاتے ہیں اور ان سے نکلتے بھی ہیں سمجھی وہیں ختم ہو جاتے ہیں

لے مقالہ در بارہ منابع تحقیق در احوال رومی از ڈاکٹر محمد جعفر محبوب، استاد دانش گاہ تہران، مطبوعہ شمارہ ۱۵۵، از "ہنر و مردم" پورماہ ۱۳۵۷ھ۔

اور کبھی درمیان میں اور حکایتیں آجاتی ہیں اور پہلے افسانوں کی تکمیل بعد میں جا کر ہوتی ہے، افسانوں کے اجزاء میں اتنا فصل ہو جاتا ہے کہ پڑھنے والے کے ذہن سے ابتذانی حصہ بالکل نکل جاتا ہے۔ یہ میں پہلے کہہ چکا ہوں کہ مولانا اپنے پڑھنے والوں کو کبھی افسانوی فضا میں گم نہیں ہونے دیتے اور موقع یہ موقع تنبیہیں اور اشارے کرتے رہتے ہیں اور ہدایت و رشد کے رشتے کو چھوٹنے نہیں دیتے اور بعض اوقات تو یہ رشد و ہدایت کا سلسلہ کافی طویل ہو جاتا ہے۔

مثنوی میں اسلام کا تصور
مثنوی پڑھ کر اسلام کا جو تصور پیدا ہوتا ہے وہ ایک طرح سے صوفیانہ اسلام ہے۔ اس میں نہ متکلمانہ عقلیت ہے نہ محدثانہ ظاہریت۔ فقیہانہ شدت اور فلسفیانہ حرمت دونوں سے الگ، جذباتیت کے ساتھ رواداری اور تحمل۔ نہایت محکم اور ہمت والا نہ ایمان و ایقان۔ بزرگداشت، ارادت اور خوش اعتقادی کی خوشگوار آمیزش۔ اس میں اشاعرہ کے قریب قریب تمام اہم معتقدات شامل ہیں لیکن مولانا نے اُن کے خشک اور بے لوح اطلاقوں سے احوال و مواجید کے چشمے بند نہیں ہونے دیے ہیں اور نہ عشق و محبت کے باطنی تقاضوں پر روک لگنے دی ہے۔ یہ اسلام تنگ نظری اور رسمیت سے بہت دور ہے۔ اصل اہمیت مغز اور معنی کو حاصل ہے، پوست اور لفظی حد بند یوں پر زیادہ زور نہیں عقلیت پرستی اور اعتزال کی اس میں گنجائش نہیں عقل کی بالادستی اور نقل میں تاویل مولانا کے نزدیک یہی اعتزال ہے۔

مثنوی میں انبیاء و رسل
مثنوی میں انبیاء و رسل اور اولیا کا تصور علیہم السلام اور اولیائے کرام کے جو اوصاف اور اُن کی جو خصوصیات بیان کی گئی ہیں اُن میں غیر معمولی

خوش اعتقادی اور فطرۃً محبت کو دخل ہے۔ یہ برگزیدہ حضرات عام بشری سطح سے اتنے برتر و بالا ہو گئے ہیں کہ زمین پر چلتے پھرتے الوہی صفات کے پیکر معلوم ہوتے ہیں۔ انہیں کل کائنات پر اقتدار مطلق حاصل ہے۔ سماوی مخلوق ہو یا ارضی، اُس کی تدبیر اور اُس کا نظم و نسق گویا اُن سے متعلق ہے، دستِ قدرت وہ ہیں جو ہو چکا، ہو رہا ہے یا ہونے والا ہے اُن کے علم میں ہے اور بلا واسطہ اُن کی حسی اور ظاہری ہستی سے دھوکا ہو جاتا ہے اور لوگ انہیں عام انسان سمجھنے لگتے ہیں، ورنہ عام انسانوں اور اُن میں کوئی نسبت نہیں۔

مثنوی کے عام انداز بیان سے انبیا اور اولیا میں کوئی خاص فرق نہیں معلوم ہوتا۔ زیادہ سے زیادہ یہ ہے کہ دونوں کے منصب الگ الگ ہیں۔ انبیاء کی بعثت کا مقصد عامۃً خلق کی ہدایت ہے جبکہ اولیا کے کرام اس مقصد کے لیے مبعوث نہیں کیے جاتے۔

ارادۂ خیر، جدوجہد، سعی و عمل، تحمل و مقربین خاص کے معیارِ کرامت
 برداشت، حسن سلوک، حسن معاشرت، مشاغل دنیا میں حسب ضرورت و مصلحت مصروفیت، فرائض کی ادائی و غیرہ اوصاف جن کی صالح معاشرے میں اہمیت ہے انسانی زندگی کے عام معیارِ کرامت ہیں۔ مقربین خاص کو ان معیاروں سے نہیں پرکھا جاسکتا۔ ان کے مراتب اور احوال و مقامات کے لحاظ سے ان کی خصوصیات اور ان کے پیمانے بھی الگ اور جدا ہیں کہیں سراسر توکل اور سپردگی ہی سپردگی ہے، نہ سعی و عمل نہ جدوجہد، دستِ قدرت میں بے ارادہ و اختیار بلکہ بے جان آلہ۔ کہیں بھرپور تبتل اور انقطاع ہے، سب سے بیگانگی اور بے تعلقی۔ کچھ کے لیے زہد اور ترک لذائذ کی اہمیت ہے، نفس کشی اور ریاضتِ نفس اُن کی زندگی ہے، کچھ کو لذائذ و رغایب کوئی نقصان نہیں

پہنچاتے کسی میں جلالت اور غیوری، بے عذر اطاعت کی خواہش، کسی میں غیر معمولی انکسار اور فرقتی۔ کوئی اخفائے حال میں کوشاں کوئی اظہار کا خواہاں بظاہر کے مقابلے میں باطنی اشاروں کی پیروی اور کشف و الہام پر اعتماد اور شیوخ کا بے چون و چرا اتباع، ان بزرگوں کی قدیم روایت ہے۔

مولانا کے تصوف میں عقل اور روح یا جوہر حیات کے

مولانا کا تصوف متعلق فکر بہت مبہم اور الجھی ہوئی ہے۔ روح یا جوہر حیات اس فکر میں بنیادی اہمیت رکھتی ہے، اس کا ابہام پوری فکر پر اثر انداز ہے۔ یہ ایک وحدانی جوہر ہے یا افراد کی تعداد کے مطابق متعدد جوہر ہیں؟ باری تعالیٰ کی اپنی حیثیت کیا ہے؟ مستقل اور سب سے الگ تھلگ حقیقت ہے یا ایک طرح کی بحر حیات ہے اور پورا عالم حیات اس بحر کی لہریں یا دھاریں ہیں یا وہ مرکز نور ہے جو اپنی شعاعیں ڈال کر پورے عالم کو زندگی تقسیم کر رہا ہے؟ اگر منبع حیات ایک ہے تو یہ تجزی اور تقسیم ظاہری ہے یا حقیقی، عارضی ہے یا مستقل؟ مولانا کے بیانات ان نقطوں پر واضح روشنی نہیں ڈالتے۔

اتصال اور قرب سے کیا مراد ہے، آیا یہ انبیا، اولیا اور مقربین سے خاص ہے یا سارے عالم حیات کو عام ہے؟ مقام فنا میں جو اتصال اور تقرب حاصل ہوتا ہے اور جو بعد از مرگ واقع ہوتا ہے، ان میں اثرات کے لحاظ سے کیا فرق ہے؟ ترک جسم سے قبل کے اتصال اور تقرب کے متعلق مولانا نے ایک موقع پر کہا ہے کہ عقل اس کو اتحاد یا حلول کے علاوہ کسی دوسری صورت میں نہیں سوچ سکتی۔ شیخ صدر الدین قونوی سے آخری ایام علالت میں مولانا نے کہا تھا کہ نور کے نور سے مل جانے میں اب بہت کم فاصلہ باقی رہ گیا ہے، عقلاً اس کی تعبیر ادغام سے ہی ہو سکتی ہے۔ بے چگون اور بے کیفیت اتصال عقلی طور پر بے معنی اور

اور کھوکھلے الفاظ ہیں اور بس۔ مولانا کی فکر کی یہ ایسی گھاٹیاں ہیں جنہیں منطقی عقل سے سر کر لینا آسان نہیں۔ تاہم مولانا کی فکر میں اسلامی تصورات کے ساتھ نوافلاطونیت اور مہدی تصوف کے ملے جلے اثرات پوری طرح نمایاں ہیں۔ واقعہ یہ ہے کہ مولانا مفکر یا فلسفی نہیں کہ ان کے یہاں منظم اور واضح فکر کو تلاش کیا جائے، وہ صوفی ہیں، ان کے افکار دراصل احوال اور واردات ہیں حقیقت کی تجلیاں ہیں جن کی وہ ترجمانی کر دیتے ہیں ان کے لیے یہ ذوقی حقائق ہیں اور ذوقیات کا صحیح طور سے الفاظ میں ڈھل جانا یا منطقی عقل کی گرفت میں آ جانا سہل نہیں۔ مولانا نے خود اسے محسوس کیا ہے اور اعتراف کیا ہے۔ جب تک خود یہ احوال طاری نہ ہوں اور حقیقت کی جھلکیاں خود محسوس نہ ہوں ان کا شعور نہیں ہوتا، منطقی عقل اس میں بیکار رہے۔ صوفی مدرسہ فکر میں مولانا کے صوفیانہ شعور کی قدر و قیمت یہ ہے کہ مولانا نے کشف والہام کے درجے کو بہت بلند کر دیا ہے اور اس کو مفید یقین قرار دیا ہے، عقل انسانی کو علم الہی سے مربوط کیا، جزئی روح کے کلی بحیر حیات سے اتصال کی راہ کا اکتشاف کیا، حکیم سنائی کے

آسمانہاست در ولایت جان کار فرمائے آسمان جہان

کے خیال کو وسعت ہی نہ دی بلکہ کائنات کو صوری اور معنوی یا مادی اور روحانی میں تقسیم کر کے اس خیال کی واقعیت واضح کی اور اس طرح بہت سے صوفیانہ معارف و مشاہدات کے لیے گنجائش پیدا کی؛ کائنات کا روحانی مخزن دریافت کیا، فنا اور بقا کے بہت سے مخفی اسرار و رموز کو واضح کیا، غرض یہ کہ تصوف کی تاریخ میں مولانا کی امامت کو کسی طرح نظر انداز نہیں کیا جاسکتا۔ هوالموفق للصواب۔

عقائد و رموز

مولانا کا عہد اشعری کلام کے شباب کا زمانہ تھا۔ امام رازی کی علمی جلالت، دنیوی و جاہلیت اور علما، امرا اور عوام میں اُن کے یکساں غیر معمولی اثر نے اشعری عقائد کو عوام اور خواص دونوں میں مقبول بنادیا تھا۔ اشعری عقائد اسلامی عقائد کا دوسرا نام تھا، اُن سے تجاوز کرنا طعن و تشنیع کا نشانہ بناتا تھا۔ اُن کی تشریحیں، اُن کے متعلق بحثیں اور موثر گائیڈ اشاعرہ کی رایوں کی توضیح، تردید، تضعیف و توثیق یا تائید، شبہات پیدا کرنا، اُن کے جواب دینا، گزشتہ اور بے جان اختلافوں میں روح پھونکنا اور وقت کے حقیقی مسئلے بنانا، اُس عہد کا مذاق اور مدارِ فضیلت اور طرز امتیاز تھا۔ اس ماحول میں مولانا کی نشو و نما ہوئی، ان ہی سرچشموں سے انہوں نے اپنی علمی پیاس بجھائی اور کمال حاصل کیا۔ چنانچہ اشعری کلام اُن کی مذہبی فکر کا جز، لاینفک بن گیا۔

مولانا کے باطنی احوال اور صوفیانہ مشاہدات کی فضا اشعری حد بندیوں سے بالاتر اور وسیع تر تھی، لیکن ان بالاتر اور وسیع تر پہلوؤں میں بھی مولانا کا رشتہ وقت کے ان مسلمہ عقائد اور عہد کے مروجہ کلامی مباحث سے نہیں ٹوٹا اور جب سلوک و عرفان کی نامحدود وسعتوں سے فکری بلندیوں میں پہنچتے

ان ہی عقائد کو رہنما بناتے، مولانا کی خصوصیت یہ ہے کہ انہوں نے دماغ کے بجائے انہیں دل میں اُتار دینے کے لیے سب سے الگ راہ نکالی؛ عام مثالوں اور سامنے کی نظیروں سے انہیں زندگی سے قریب کیا، عقل کی جگہ روزمرہ کے عام احساسات کو مخاطب کیا، قصوں، کہانیوں سے سبق سکھائے، صوفیانہ چاشنی نے ان کی سنگینی پگھلا کر ان میں لطافت اور نرمی پیدا کر دی۔ مولانا کا یہ ایسا کارنامہ ہے جو اشعری کلام کی تاریخ میں ہمیشہ یادگار رہے گا اور علم کلام کے کسی مؤرخ کے لیے مولانا کے اس کردار کو نظر انداز کر دینا آسان نہ ہوگا۔

مثنوی عقائد و کلام کی کتاب نہیں لیکن اپنی اعتقادی تعلیم اور کلامی بحث و نظر کے لحاظ سے فن کی کسی کتاب سے کم و قیع نہیں ہے۔ فصلیں اور باب نہیں ہیں نہ عقائد کا بیان یکجائی اور رسم کے اعتبار سے مکمل ہے پھر بھی اس میں اشاعرہ کے تمام عقائد اور خاصے مباحث آگئے ہیں؛ کچھ اصالت اور صراحت کچھ تبعاً اور ضمناً۔ اس میں مخالفوں کے شبہوں کی تردید، نصوص کی توضیح و تاویل ہے؛ کہیں بحث و نظر سے اور کہیں صوفیانہ مشاہدات سے۔ مولانا نے دراء العقل منقولات کو اپنی دقیق توجیہوں سے معقول بنا دیا ہے۔

مولانا کو اعتزال یا عقل زدگی سے سخت نفرت ہے، سمعیات کی جاوید تاویل کو وہ پسند نہیں کرتے اور حتی الامکان ان کو ان کے حقیقی کھلے معانی پر محمول کرتے ہیں اور ان کے عقلی استعجاب کو دور کر کے عام فکر کا حصہ بنا دیتے ہیں۔ یہ مولانا کا دقت مشاہدہ اور قوت اخذ کی غیر معمولی وسعت ہے۔

اشاعرہ کے عقائد

اشاعرہ کے خاص خاص عقائد کو میں شرح مواقف سے اختصار کے ساتھ

لکھتا ہوں۔ قریب قریب یہی عقائد دوسری کتابوں میں بھی منقول ہیں۔ علامہ شبلی نے امام غزالی کی احیاء العلوم سے جو عقائد نقل کیے ہیں وہ بھی یہی ہیں۔ اس لیے انھوں نے ذات، صفات، افعال اور سمعیات ہر ایک کے ذیل میں اصول وہ گانہ مقرر کر کے اشاعرہ کے اصولی عقائد کو بیان کیا ہے۔ میں نے ان میں سے بعض سمعیات کو چھوڑ دیا ہے۔ احیاء العلوم کی ترتیب شرح مواقف کی ترتیب سے کچھ مختلف ہے تعداد تقریباً یہی ہے۔ ایسے عقائد کی تفصیل میں نے حذف کر دی ہے جو اختلافی ہیں اور عملی افادیت نہیں رکھتے۔ اس تلخیص سے مولانا کے عقائد کو سمجھنے میں مدد ملے گی اور ان کے بہت سے ضمنی خیالات کی وضاحت ہو جائے گی۔

ذات باری باری تعالیٰ واجب الوجود ہے؛ اُس کی ہستی ضروری اور ناگزیر ہے؛ اس کا نہ ہونا ناممکن اور محال ہے اسی لیے وہ ازلی اور ابدی ہے ہمیشہ سے ہے اور ہمیشہ رہے گا۔ نہ کوئی اُس جیسا نہ کوئی اُس کا ہمسرا؛ بے مثل اور بے ہند۔

صفات تنزیہی باری تعالیٰ کی کوئی سمت اور بہت نہیں، وہ بے مکان ہے؛ اس کی کوئی جگہ اور اس کا کوئی مقام نہیں۔ نہ جسم ہے نہ جوہر یا عرض۔ وہ ایسی زمانی حقیقت نہیں جس کی ہستی زمانے پر موقوف ہو۔ وہ کسی کے ساتھ متحد اور ایک اکائی نہیں ہو سکتا۔ وہ کسی میں حلول اور سرایت نہیں کر سکتا۔ اُس کی ذات محل حوادث نہیں کہ نو پیدا اور فانی صفات سے موصوف ہو سکے۔ اُس میں کوئی حسی یا نفسانی صفت نہیں، مثلاً وہ سیاہ یا سپید نہیں، نمکین یا خرم نہیں۔ وہ واحد اور اکیلا ہے۔

تشبیہی صفات باری تعالیٰ قادر ہے، اس کی قدرت لا محدود اور تمام ممکنات پر حاوی ہے۔ وہ عالم ہے، اس کا علم واجب، ممکن اور محتسب سب کو شامل ہے۔ حتیٰ اور زندہ ہے۔ صاحب ارادہ ہے؛ جو کچھ ہوا ہے یا ہونے والا ہے، اس میں اس کا ارادہ کار فرما ہے، جو نہیں ہوا، نہیں ہے یا نہیں ہوگا، اس کے ہونے سے باری تعالیٰ کا ارادہ بے تعلق ہے۔ وہ سمیع اور شہوا ہے۔ بصیر اور بینا ہے، متکلم اور با سخن ہے۔

باری تعالیٰ کی یہ صفات ہفتگانہ قدیم ہیں؛ ہمیشہ سے ہیں اور ہمیشہ رہیں گی۔ عین ذات نہیں ہیں، اس کا وصف ہیں؛ اس کے ساتھ قائم ہیں۔

اختلافی صفات بقایا ہستی کا استمرار، قدم یا ہمیشہ سے ہونا، تکوین یا آفرینش کو اکثر اشاعرہ الگ اور مستقل صفات نہیں کہتے بلکہ صفات ہفتگانہ میں شامل سمجھتے ہیں۔ استوار یا قیام و تمہاری، وجہ یا چہرہ، بند یا ہاتھ، عینین یا آنکھیں، جنب یا پہلو، قدم یا پاؤں، اصبع یا انگلی اور یمین یا دست راست سب منصوص اوصاف ہیں، اس پر تو سب متفق ہیں کہ نہ اسنوا جسمانی ہے اور نہ وجہ، ید وغیرہ سے جسمانی اعضا مقصود ہیں۔ اختلاف اس میں ہے کہ ان سے جو تجریدی، غیر مادی اوصاف مراد ہیں ان کی بنیاد یہی ہفتگانہ صفات ہیں یا ان کے لیے باری تعالیٰ میں دوسری مستقل اور ان سے الگ صفات ماننا ضروری ہیں۔ واقعہ یہ ہے کہ ان کا استعمال زبان کے عام مجازات اور استعارات کے طور پر ہوا ہے اور اس کے لیے نئی صفات کے ماننے کا سوال ہی نہیں ہے۔

اشاعرہ دنیا اور آخرت دونوں باری تعالیٰ کی رویت اور کنہ حقیقت میں باری تعالیٰ کے دیکھے جانے کو ممکن کہتے ہیں۔ قرآنی نص سے اس کا دنیا میں نہ دیکھا جانا ثابت ہے اور آخرت

میں دیکھا جاتا اس لیے یہاں باری تعالیٰ نہیں دکھے گا اور وہاں دیکھا جاسکے گا۔
باری تعالیٰ کی اصل حقیقت کا علم، محققینِ اشاعرہ کے نزدیک کسی کو نہیں۔
اس علم کے ممکن ہونے اور ناممکن ہونے میں خود متکلمین میں اختلاف ہے۔ اکثر
صوفیہ بھی ناممکن کہتے ہیں۔

افعالِ باری میں مؤلدا اور پیدا ہوں، سب باری تعالیٰ کی خلق ہیں اور
ان کے وجود میں تنہا اُسی کی قدرت کو دخل ہے، بندوں سے صرف ان کے کسب اور عمل
کا تعلق ہے۔

قضا و قدر باری تعالیٰ نے ازل میں افعال و اشیاء کو جس طرح، جن حالات و
اوقات میں اور جب تک کے لیے موجود کرنے کا ارادہ کیا ہے ویسے ہی
وہ موجود ہوں گے اس میں تغیر و تبدل ممکن نہیں۔

افعال کا حسن و قبح افعال کا اچھا ہونا کہ ان کا فاعل سزاوارِ ستائش و ثواب
ہو اور بُرا ہونا کہ ان کا مرتکب لائقِ سزا و عذاب ہو
شرع پر موقوف ہے، باری تعالیٰ نے جن افعال کو اچھا قرار دیا ہے وہ حسن ہیں اور
جن کو بُرا قرار دیا ہے قبیح ہیں۔ عقلاً نہ کوئی فعل حسن ہے نہ قبیح۔
خود باری تعالیٰ کے لیے کوئی فعل حسن اور قبیح نہیں۔ اُس کی کسی فعل سے
کوئی غرض وابستہ نہیں اس لیے اس کے لیے نہ کوئی شے ضروری اور واجب ہے
نہ کوئی شے قبیح اور زار و ازلہ

مولانا اور ماتریدی کلام میں نے ماتریدی کلام کا ذکر نہیں کیا حالانکہ کسی
زمانے میں ماتریدی کلام اشاعرہ کے کلام کا

مذمقابل مانا جاتا تھا اور حنفیہ عام طور سے ماتریدی مسلک کے پیرو تھے۔ مثنوی میں بھی کہیں کہیں ماتریدی اثرات نظر آ جاتے ہیں؛ انسانی قدرت کی تاثیر، قضا میں تغیر و تبدل ماتریدی تصورات ہیں۔ ظلم و ستم سے باری تعالیٰ کا مقدس اور پاک ہونا، اگر تقدس اور پاکی سے تقاضائے ذات مقصود ہے تو یہ بھی ماتریدی خیال ہے۔ ذکر نہ کرنے کی ایک وجہ تو یہ ہے کہ ماتریدی کلام کی شہرت قائم نہیں رہی اشعری کلام کے بلند بانگ آہنگ نے ماتریدی کلام کی آواز کو بالکل دبا دیا اور مولانا کے یہاں بھی اس کے اثرات بہت محدود، مبہم اور غیر مستقل سے رہے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ کہنے کو علماء نے اشاعرہ اور ماتریدیہ اختلافات کو چپا س نک پہنچا دیا ہے۔ لیکن بیشتر اختلافات نظری ہیں جن کا عملی اثر نہیں۔

باری تعالیٰ واجب الوجود ہے، اشاعرہ اور ماتریدیہ دونوں کا عقیدہ ہے لیکن یہ تقاضائے ذات ہے یا ذات کا معدوم نہ ہو سکتا ہی وجوب ہے اور ذات کے تقاضے کا کوئی سوال نہیں۔ وجوب عین ذات وجود ہے یا عدمی اعتبار۔ سب متفق ہیں کہ باری تعالیٰ کا کوئی فعل حکمت و مصلحت سے خالی نہیں۔ لیکن حکمت و مصلحت اس کے افعال کی لازم اور ضروری خصوصیت ہے یا محض جائز و اقلیت ہے۔ باری تعالیٰ کا کوئی حکم ایسا نہیں جس کی تعمیل بندے کی طاقت سے باہر ہو لیکن ناقابلِ تعمیل حکم دیا جاسکتا ہے یا نہیں۔ باری تعالیٰ عادل ہے، کسی پر ظلم روا نہیں رکھتا لیکن کیا اس کے لیے یہ ضروری اور لازم ہے غرض یہ کہ زیادہ تر اختلاف اسی انداز کے ہیں۔ بہت سے اختلاف بیان اور تعبیر سے تعلق رکھتے ہیں۔ چنانچہ بعض نے حقیقی اختلاف کو تین تک گھٹا دیا ہے تاہم دونوں میں اگر کوئی خاص اختلاف ہے تو وہ افعال کے حسن و قبح کا شرعی ہونا ہے۔ ماتریدی اکابر حسن و قبح کو عقلی مانتے ہیں۔

اس مسئلے میں مولانا کی رائے واضح نہیں ہے۔ بظاہر وہ اشاعرہ کے ہم خیال ہیں۔

مولانا کی الہیات پر نظر ڈالنے سے اگرچہ یقین سے نہیں کہا جاسکتا کہ وہ عقائد کے کس مدرسے سے تعلق رکھتے ہیں لیکن ان کے خیالات کا مجموعی رجحان اشاعرہ کی طرف معلوم ہوتا ہے اور یہی ان کے عہد کا عام رجحان ہے۔

مولانا کے عقائد

مولانا کے عقائد کے ذیل میں اشاعرہ کے عقائد کی فہرست سامنے رکھ کر میں نے مولانا کے اشعار کا انتخاب نہیں کیا ہے۔ یہ مولانا کے عقائد پر روشنی ڈالنے والے کچھ اشعار کا انتخاب ہے۔ اس انتخاب میں بیشتر ایسے عقائد اور تاثرات ہیں جو اشاعرہ کے اصولی عقائد کی فہرست میں نہیں لیکن وہ صوفیانہ مشاہدات میں اہمیت رکھتے ہیں۔ اشاعرہ کی فہرست میں ایسے عقائد بھی ہیں جن کی تائید میں میرے ذخیرہ انتخاب میں اشعار نہیں ہیں۔ ترتیب میں اس کا لحاظ رکھا گیا ہے کہ اشاعرہ کے عقائد کی ترتیب کے مطابق پہلے مولانا کے ان خیالات کو پیش کر دوں جو اشعری عقائد سے تعلق رکھتے ہیں اور ان کے عقب میں مولانا کے دوسرے تاثرات۔ یہ انتخاب جامع اور مکمل نہیں ہے گزرتی اور اچھٹی نظر سے اپنے ذوق کے مطابق کچھ تصورات جمع کر دیے گئے ہیں۔

الہیات

باری تعالیٰ وجود ہی وجود ہے، مطلق؛ بے شرط و بے قید، نہاں وجودِ باری اور ہمارے حواس سے مستور! ”تو وجود مطلق فانی نہاں ظہور اور پیدائی اصداد کے مقابلے سے نمایاں ہوتے ہیں؛ روشنی تاریکی سے واضح ہوتی ہے۔ رات کا امتیاز دن پر موقوف ہے۔ صعوبت اور سختی کو محسوس کرنے کے لیے دوسری

ملموس کیفیتیں ضروری ہیں، مسرت کا غم سے اندازہ ہوتا ہے اُس وجودِ مطلق کی کوئی ضد نہیں جس کے مقابلے میں وہ نمایاں ہو۔ دوسری ہستیاں عین وجود اور اصل ہستی نہیں کہ مقابل آسکیں :

بس نہا ینہا بضد پیدا شود چونکہ حق را نیست ضد نہاں بود
عدم اور نیستی اُس کا مقابل ہے مگر اس کا حسی مقابلہ نہیں۔ نمود اور عیانی کے لیے ہستی درکار ہے اور ہستی میں اس کا کوئی مقابل نہیں !

نورِ حق را نیست ضدے در وجود تا بضد اور اتزان پیدا نمود
باری تعالیٰ کی ہستی اس کی ذات کا تقاضا ہے۔ اس کے ہونے کی وجوب و وجود کوئی علت اور کوئی سبب نہیں۔ وہ خود بخود ہے اور رہے گا۔
اس پر فنا اور نیستی کا کبھی تسلط نہ ہوگا۔

ماگزیر جمگان، حتی و قدیر لَا یَزَالُ وَّلَمْ یَزَلْ فرد و بصیر
باری تعالیٰ احدیت ہی احدیت ہے، یگانگی ہی یگانگی، حضرت
احدیت و وجود موسیٰ علیہ السلام کی طرف سے فرعون کو دعوت ہے کہ وائخ اقرار
کرو کہ باری تعالیٰ ایک ہے :

گفت آن یک کہ بگوئی آشکار کہ خدائے نیست غیر از کردگار

ذات اور افعال دونوں میں یکتا، بے ہمتا اور بے ضد و خلاف :

ضد و بندش نیست در ذات و عمل زان پوشیدند ہستیہا محل

اپنے اوصاف میں یگانہ، اس کے اوصاف اور مخلوق کے اوصاف میں صرف نام کا اشتراک ہے حقیقیں بالکل الگ الگ ہیں :

وصف حق کو، و وصف مشیت خاک کو وصف حادث کو و وصف پاک کو

بے جوڑ اور بے جفت، اکیلا اور مجرد :

آنکہ بے جہت ست و بے آلت یکے ست در عدد و شک ست و آن یکے شکے ست
 نہ وہ کسی سے زائیدہ نہ کوئی اُس سے زائیدہ؛ نہ کوئی اُس کا والد نہ وہ کسی کا والد،
 ولادت کے لیے جہت اور جوڑ شرط ہے "جہت باید" جہت شرط زادن ست
 اس لیے "لم یلد لم یولد آن ایز دست" ولادت بجز تجرد کے اس طرف کی خصوصیت
 ہے۔ تجرد اور ولادت میں تضاد ہے؛

ہرچہ جسم آمد ولادت وصف است ہرچہ مولود دست اوزیں سوئے جوست
 وجود باری تعالیٰ کی کوئی ابتدا نہیں؛ کبھی ایسا نہ تھا کہ وہ نہ تھا؛
 دوام وجود وہ ہمیشہ سے ہے؛ قدیم اور ازلہ؛

اے قدیمے راز دانے ذوالمنن از رہ تو عا جزیم و ممتحن
 اس کی کوئی انتہا نہیں؛ ایسا کبھی نہ ہوگا کہ وہ نہیں ہوگا، وہ ہمیشہ رہے گا؛ باقی
 اور ابدی۔ اُس کی ہستی کو کبھی فنا اور بربادگی نہیں، فنا اور بربادگی ممکنات کی
 خصوصیت ہے؛ کل شیء ہالک جز وجہ او

باری تعالیٰ کی سلیبی یا تنزیہی صفات

باری تعالیٰ بے جہت ہے نہ خود کسی سمت میں ہے نہ
 باری تعالیٰ کی بے جہتی اس کی اپنی کوئی سمت ہے۔ جہت اور سمت جسم کی
 خصوصیت ہے کہ زیر و بالا پیش و پس و صفت تن ست، عالم اجسام سے ماورا
 جہت کا سوال نہیں۔

بے جہت دان عالم امرای صنم بے جہت تر باشد آمر لا جرم
 باری تعالیٰ کا کوئی مکان اور مقام نہیں؛ وہ
 باری تعالیٰ کی بے مکانی لامکانی حقیقت ہے۔ وہ ہے اور کہیں نہیں۔

اس کی ہستی قیدِ مقام سے برتر ہے۔ وہ سب جگہ ہے اور اس کی کوئی جگہ نہیں۔
روزمرہ کی زبان میں مکان یا جگہ ایسی سطح کو کہتے ہیں جس پر کوئی جسم
قرار پذیر ہو۔ ایسے محدود رقبے کو بھی مکان کہا جاتا ہے جس میں لوگ رہتے بستے ہیں
علمی زبان میں مکان زیادہ محدود اور تنگ معنی میں استعمال ہوتا ہے اور اس سے ایسی
فضا سمجھی جاتی ہے جو جسم کو سمالے اور بھر لے۔

جو فضا جسم کو سما لیتی ہے اور جس میں جسم بھرا ہوتا ہے، اپنی حقیقی ہستی رکھتی
ہے؛ حسی اور مادی ہستی یا اس کی ہستی غیر حسی اور تجربی واقعیت ہے یا سرے
سے ایسی فضا کی کوئی حقیقی ہستی ہی نہیں ہے؛ ہمارا وہم ہی وہم ہے۔ طول، عرض
اور عمق رکھنے والے یا ٹھوس جسم کی موجودگی سے اس خلائے محض اور بے بود فضا کو ہم
موجود سمجھنے لگتے ہیں اور سمائے ہوئے جسم کے طول، عرض اور عمق سے اس فضا کو لمبا
چوڑا اور گہرا ماننے لگتے ہیں، یہ درحقیقت فضا میں نہیں ہمارے وہم کے پیدا
کیے ہوئے ہیں۔ اشاعرہ کا یہی خیال ہے کہ مکان کی حقیقت کے متعلق یہ پیرانے
اختلاف ہیں اور اب توجہ کے قابل نہیں۔ واقعہ صرف اتنا ہے اور یہی ہمارا مشاہدہ
ہے کہ جسم فضا، وسعت یا پھیلاؤ کو اپنے حجم کے بقدر بھر لینا ہے اور فضا کی یہی قدر
جسم کا مکان ہے۔

چونکہ مکانیت جسم کا تقاضا ہے، اس کا ذاتی، یا یہ ہمارے شعور کی خصوصیت
ہے کہ ہم کسی حسی حقیقت کا شعور مقام، محل اور مکان کے بغیر نہیں کر سکتے، کیوں کہ
طول، عرض اور عمق کے شعور میں پھیلاؤ شامل ہے۔ بہر صورت باری تعالیٰ غیر حسی
حقیقت ہے، نہ اس میں طول، نہ عرض اور عمق۔ اس کا کوئی رُخ، کوئی وضع اور کوئی
انداز بھی نہیں اس لیے اس کا کوئی مکان اور مقام نہیں، مولانا نے فیہ مافیہ میں علم و فکر

سے مثال دی ہے اور کہا ہے کہ علم و فکر اپنی لطافت کی وجہ سے مکان اور مقام نہیں رکھتے
تو ان کا خالق جو اُن سے کہیں زیادہ لطیف ہے کیسے کوئی مکان اور مقام رکھ سکتا ہے؟
چنانچہ وہ اپنی بے نہایت لطافت اور ہر طرح کی نامحسوسیت کی وجہ سے مکان سے اس کے
سب استعمالوں کے ساتھ برتر ہے۔

لامکانے کا مدبران نور خداست ماضی و مستقبل و حال از کجاست

باری تعالیٰ کی بے جسمی میں نہ طول نہ عرض و عمق حضرت موسیٰ کا چرواہا ہے
سے خطاب ہے؛

باکہ میگوئی تو ایں با علم و حال جسم و حاجت در صفات ذوالجلال؛

باری تعالیٰ کے جوہر ہونے نہ ہونے کے متعلق مولانا
باری تعالیٰ کی بے جوہری کا کیا خیال ہے، مثنوی میں مجھے نہیں ملا چونکہ مولانا
کے نزدیک جوہر کے معنی قائم بالذات ہیں؛ جوہر ایسی حقیقت ہے جو اپنی ہستی سے موجود
ہو، کسی ہستی کا تابع نہ ہو، خود بخود ہو، اُس کا ہونا کسی دوسرے کے ہونے پر موقوف
نہ ہو؛ ”جوہر آن یا شد کہ قائم با خود است“ چونکہ باری تعالیٰ خود بخود ہے، اُس کا ہونا
کسی کے ہونے پر موقوف نہیں اس لیے مولانا کے نزدیک اُسے جوہر ہونا چاہیے۔
مولانا باری تعالیٰ کو مکانی حقیقت نہیں کہتے اس لیے اُن کے نزدیک باری
تعالیٰ کو اس معنی میں جوہر نہیں ہونا چاہیے کہ وہ اپنا مستقل مکان اور بغیر کسی
دوسرے میں ہوئے اپنا مقام رکھتا ہے۔

باری تعالیٰ کے عرض نہ ہونے کی صراحت میری نظر
باری تعالیٰ کی بے عرضی سے نہیں گزری لیکن جیسا کہ اشاعرہ کا خیال

ہے کہ عرض کی بقا نہیں۔ برابر اور مسلسل ایک عرض جاتا ہے اور اس جیسا دوسرا عرض اس کی جگہ لیتا ہے اور آمد و رفت کی سرعت اور تیزی کی وجہ سے باقی اور قائم معلوم ہوتا ہے اور مولانا بھی اس خیال کے حامی ہیں کہ

اس عرض ہائے نماز و روزہ، را چونکہ "لابقی زمانین" انتقار

اس لیے باری تعالیٰ کے اُن کے نزدیک عرض ہونے کے کوئی معنی نہیں۔ مزید برآں باری تعالیٰ خود بخود ہے، اُس کی ہستی کسی کی تابع نہیں ہے، خود اصل ہے کسی کی فرع نہیں اور عرض کی ہستی جو ہر کی ہستی کی فرع ہے "وان عرض باشد کہ فرع او شدست" اس لیے باری تعالیٰ عرض نہیں۔

باری تعالیٰ ازنی اور ابدی حقیقت ہے، اس کی ہستی کی ابتدا یا انتہا معلوم کرنے کا کوئی زمانی

پیمانہ نہیں کہ وہ کب سے ہے اور کب تک ہے، وہ ہمیشہ سے ہے اور ہمیشہ رہے گا۔

صبح ہوئی، شام ہوئی، رات آئی ختم ہو گئی اور پھر یہی چکر۔ دن، رات، ہفتہ، مہینے، سال اور صدیاں یوں ہی گزرتی رہتی ہیں۔ اس گزرتی امتداد یا چلتے چلاتے پھیلاؤ کو زمانہ کہتے ہیں۔ زمانے کے اس عام جانے پہچانے تصور کی انتشار زمین کی محوری گردش ہے۔ ارسطو نے فلک اعظم کی حرکت کو زمانے کا مأخذ قرار دیا تھا۔ حکمائے اسلام بھی اس رائے میں ارسطو کے پیرو ہیں۔ بے بہر حال حرکت کا مأخذ کوئی بھی ہو، ہماری فکر اس حرکت کے استمرار اور گردش کے تواتر کو منجھد اور پیوستہ خط کی صورت دے دیتی ہے اور پھر اس متصل اور منجھد خط کو حرکت کی مسافت یا گردش کی فضا پر منطبق اور چسپاں کر دیتی ہے۔ یہ ایک طرح کا مکانی زمان ہے۔ اس مکانی زمان

کی جتنی امتداد؛ جتنے چکروں یا چکر کے جتنے حقے کے مقابل کوئی شے واقع ہے وہ اس شے کا زمانہ سمجھا جاتا ہے۔

یہ زمانہ ناقابل تصور حد تک مختصر اور ناقابل اندیشہ حد تک طویل ہو سکتا ہے۔ اس اختصار اور طوالت کا اصلی پیمانہ تو خود ہی حرکت ہے لیکن اس حرکت کی مسافت یا رستہ ہماری روزمرہ کی عملی ضرورتوں کے مطابق واضح اور ممتاز حصوں پر تقسیم نہیں اور اسی وجہ سے اس پر چسپاں زمانی خطیں بھی واضح اور ممتاز اکائیاں نہیں ہوتیں۔ چنانچہ اس حرکت کے مقابل دوسری حرکت پیدا کر کے اس کی مسافت یا رستے کو تقسیم کر لیا جاتا ہے اور اس طرح اس پر واقع ہونے والی حرکت ہماری عملی ضرورتوں کے مناسب تقسیم ہو جاتی ہے چنانچہ سکند، منٹ، گھنٹے، دن اور مہینے، سال اور صدیاں، جگ اور قریں، چھوٹی بڑی اکائیاں ہیں جو ہم نے اپنی عملی ضرورتوں کے مطابق مقرر کر لی ہیں۔

یہ چھوٹے بڑے زمانی پیمانے ایک مقررہ آئندہ روزند گردش کی محاذات اور تقابل سے بنائے گئے ہیں، اس لیے پیمانے اور پیودنی کی تمیز کا تعلق ہمارے علم سے ہے، ورنہ اپنی جگہ ہر ایک پیمانہ اور ہر ایک پیودنی ہے؛ طلوع سے غروب برابر ہے بارہ گھنٹوں کے تو بارہ گھنٹے برابر ہیں طلوع و غروب کی درمیانی مدت کے زریذ کی آمد معلوم ہے اور طلوع نامعلوم تو طلوع کب ہو احب زریذ آیا۔ طلوع معلوم ہے اور زریذ کی آمد نامعلوم تو زریذ کب آیا جب طلوع آفتاب ہوا۔ گویا آئندہ روزند گردش کا تعین سہولت اور غم علم کی وجہ سے ہے، زمانے کی اصل معنویت میں اسے دخل نہیں۔ چنانچہ اشاعرہ نے زمانے کے اصل تصور سے پیمانے کے تعین اور اس کی خصوصیت کو خارج کر دیا، اور ہر معلوم و متعین آئندہ روزند کی معلوم گردش بلکہ اس کے پھیلاؤ یا وقوع سے غیر معلوم اور محبہل پھیلاؤ یا وقوع کو ناپنے کا کام لے لیا اور اسے زمانہ کا مأخذ مان لیا۔

حستی اور معروضی حقیقت تو فقط متحرک یا متغیر کی متواتر اور مستمر بدلتی بلکہ بے بہ
پے بدلی ہوئی وضعیں ہیں لیکن زمانے کا تصور متصل اور کھینچے خط کے بغیر ممکن نہیں۔ یہ
خط ہماری فکر کا اختراع ہے اور محض ذہنی اور مومنوعی حیثیت رکھتا ہے۔ متحرک کی بے بہ
پے حستی وضعوں سے اُن کے تواتر کو محسوس مان لو تو زمانہ حستی حقیقت ہے لیکن اگر
اس تواتر کی اصل نوعیت کو اہمیت دو تو اشاعرہ کے خیال کے مطابق یہ وہی اور فکری
حقیقت سے آگے نہیں بڑھتا۔ ۱۰

کیا زمانے کے شعور کے لیے کسی منجھی فلسفیانہ فکر کی ضرورت ہے؟ عوام و خواص
کی تمیز کے بغیر لوگ زمانے کو الگ کر کے کسی حقیقت کی حستی اور معروضی ہستی کا شعور کر سکتے
ہیں؟ اگر نہیں کر سکتے تو اس کے معنی یہ ہیں کہ زمانہ خود ہماری فکر کا انداز اور شعور کی
ذاتی خصوصیت یا ذہن کا لازمہ ہے، اس کا منشاء کائناتی مستمر تجدد ہے جس میں خود شعور
بھی شامل ہے، باری تعالیٰ کا تخلیقی عمل متواتر جاری اور بہ تجدد و استمرار قائم ہے:
کارِ بے علت مبرا از علل مستمر و مستقر است از ازل

پھر زمانے کا منشاء اور مأخذ اس جاری اور مستمر عمل کو ہی کیوں نہ قرار دیا جائے
یہ عمل شعور اور غیر شعور ذہن اور مادے دونوں پر یکساں حاوی ہے اور بلا
انقطاع حرکت و تغیر ہے۔

باری تعالیٰ ازلی اور ابدی وجود ہے۔ وہ مخلوق اور حوادث کے ساتھ بھی
ہے، پہلے بھی اور بعد بھی۔ مخلوق سے اس کی یہ معیت بے ٹیک و سی ہی زمانی ہے
جیسی دوسرے حوادث کی باہم دیگر۔ خود اس کی اپنی ذات جس طرح کائنات سے
برتر ہے زمان سے بھی ماورائے ہے۔ وہاں نہ فکر نہ وہم، نہ حوادث نہ تغیرات کفر زمانہ
کہاں۔ حستی یا غیر حستی حوادث سے اس کی زمانی معیت ہمارے اپنے شعور سے

تعلق رکھتی ہے نہ کہ اصل ذات باری سے۔

اس کی ذات کو ابدی، ازلی یا سرمدی جیسی صفات سے موصوف کرنا جن میں ماضی یا مستقبل کا حوالہ ہے تعبیر کا قصور اور شعور کا عجز ہے۔ ہم زمانیات کی قبلیت اور بعدیت کو زمانیات سے مجرد کر کے اپنے فکری سانچے کی بنیاد پر ایسی ذات سے متعلق کر دیتے ہیں جو واقع میں کمتر محقق، نامتصور اور خارج از شعور ہے۔ وہاں جہاں وہ ہے "ماضی و مستقبل و حال از کجاست" یہ سب ہمارے اعتبار اور لحاظ ہیں اپنے شعور سے قریب کرنے کے لیے، وہ صرف وجود اور خالص ہستی ہے، یکساں بے تغیر اور بے قبلیت اور بے بعدیت :

ماضی و مستقبلش نسبت بہ توست ہر دو یک چیزند و پنداری کہ دوست

باری تعالیٰ کسی میں حلول نہیں

باری تعالیٰ کی بے حلولی اور نا اتحادی سہرا کہ کسی دوسری حقیقت میں

سرایت کر جائے اور سما جائے اور اس کو اپنا مکان بنا لے۔ اور نہ کسی حقیقت کے ساتھ اس طرح پیوست ہوتا ہے کہ ایک اکائی اور وحدت میں بدل جائے، جیسے سرکہ اور شہد مل کر سکنجبین بن جاتی ہے۔ باری تعالیٰ کو مخلوق سے اتصال اور تعلق ہے لیکن یہ تعلق بے چون اور بے کیف ہے، اس کو مکانی قرب و اتصال سے کوئی واسطہ نہیں :

بے تعلق نیست مخلوقے بدو آن تعلق ہست بیچوں اے عمو

وہ نہ متصل ہے کہ حلول اور اتحاد کی گنجائش ہو نہ منفصل ہے کہ مخلوق اور خالق میں کوئی رشتہ نہ رہے :

منفصل نے، منفصل نے اے کمال بلکہ بیچون و چگونہ و اعتلال

اس بے چون و چگونہ تعلق کو عقل اس لیے محسوس نہیں کر سکتی کہ وہ اپنی فطرت کے

لحاظ سے فصل و وصل یا اتصال اور انقطاع کے علاوہ کسی تعلق کا شعور نہیں کر سکتی۔
 اس تعلق راخروچوں پے برد؟ بستہ فصل ست و وصل ست اس خرد
 یہی وجہ ہے کہ جب باری تعالیٰ کے اتصال کی نوعیت کو سمجھنا چاہتی ہے تو یا اتحاد میں
 آمیچھ جاتی ہے یا حلول میں پھنس جاتی ہے :

مے فتد اس عقلہا در افتقاد درمغا کے درجہ حلول و اتحاد

باری تعالیٰ کی ذات حوادث کی آماجگاہ
 نہیں؛ اس میں جو اوصاف ہیں وہ ہمیشہ
 سے ہیں، جو نہیں ہیں وہ کبھی نہ تھے اور نہ کبھی ہوں گے، وہ ویسا ہی ہے جیسا تھا
 اور جیسا ہوگا۔

آنکہ گہ ناقص گہے کامل بود نیست معبودِ خلیل، آفل بود
 آنکہ آفل باشد و گہ آن وای نیست دلیر، لا أحب الا فلیں

باری تعالیٰ کسی ایسے وصف سے
 موصوف نہیں جو کسی ظاہری حس
 سے محسوس ہو سکے۔ کسی محسوس وصف سے موصوف ہونے کی صورت میں باری تعالیٰ کا
 محسوس بحواس ظاہر ہونا ضروری ہے اور یہ پہلے گزر چکا ہے کہ وہ پنہاں اور مستور ہے
 'فیہ مافیہ' میں مولانا نے بیان کیا ہے کہ وہ غایت لطافت کی وجہ سے بے نشان ہے
 اور اوصاف حسی سے موصوف ہوتے ہوئے وہ بے نشان نہیں رہ سکتا۔

باری تعالیٰ خوشی و غم اور
 باری تعالیٰ کا نفسانی اوصاف سے مقدس ہونا غضب و رحمت جیسے جذباتی
 اور نفسانی صفات سے پاک ہے، وہ تاثرات اور انفعالات سےیری ہے اسلامی

نصوص میں جو جو انفعالی اور نفسانی اوصاف باری تعالیٰ کے لیے ثابت کیے گئے ہیں وہ مجازات ہیں، مقصود ان کے اثرات ہیں جو افعال و تاثیرات ہیں؛

آنکہ اوگاہے خوش و گنا خوش ست
برج مہ باشد و لیکن ماہ تے
یک زمانے آب و یکدم آتش ست
نقش بت باشد و لے آگاہ تے

باری تعالیٰ کی کوئی صورت نہیں۔ وہ خلاقِ صُور
باری تعالیٰ کا بے صورت ہونا ہے، صورتیں اس کے دستِ قدرت کا آلہ اور
مالِ مسالہ ہیں جن سے حقایق کو وجودِ بختنا ہے کیونکہ ممکنات کا واقعی وجود ان کے
مصور ہونے پر موقوف ہے۔

فاعلِ مطلق یقین بے صورت ست
صورت اندر دست او چون آلت ست

باری تعالیٰ کی کوئی حد و نہایت نہیں، وہ بے حد
و بیکراں ہے، کوئی نقطہ، خط یا سطح کسی
طرف سے اُسے محدود نہیں کرتے؛

ابں جہاں محدود و آن خود بید ست
نقش و صورت پیش آن معنی ست

باری تعالیٰ نہ خود کمیت اور
باری تعالیٰ کا بے کمیت اور بے کیفیت ہونا مقداریت ہے اور نہ اس میں
کمیت اور مقدارِ حال ہیں کہ اس کا وصف ہوں اور وہ ذی مقدار اور کم
بن جائے۔ وہ نہ خود کیفیت ہے اور نہ کیفیاتِ انفعالیہ اس کا وصف اور
حال۔ کیفیت اور کمیت عرض ہیں اور وہ عرض نہیں۔ وہ حسی اور نفسانی اعراض
سے موصوف نہیں ہو سکتا اور کمیت حسی عرض ہے اور انفعالی کیفیات حسی
یا نفسانی اعراض ہیں اور وہ چگونگی اور چندگی سے بری؛

کے گنجہ در مضیق چند و چون
عقل کل آبخاست از لا یعلمون

اور دل کشتی میں ایک دوسرے کے تعلق کا اظہار ہے۔ باری تعالیٰ کو ممکنات کا یا اس کی صفات کو اوصافِ ممکنات کا کل ماننا محض نسبت اور تعلق کا اظہار ہے۔ مولانا نے ”جزو بالنسبت لکل“ کو ان سامنے کی مثالوں سے واضح کیا ہے:

لطف سبزہ جزو لطف گل بود بانگ قمری جزو آہن بلبل بود

چونکہ یہ حقیقی جزویت اور کلیت نہیں اس لیے اجزاء کی علاحدگی اور بے تعلقی سے کل پر اثر نہیں پڑتا، نقصان سے اجزاء متاثر ہوتے ہیں آگے آگے گناہی علیہ السلام بھی انسانی برادری کے لیے کل ہیں لیکن اجزاء اس تعلق سے اگر آزاد محسوس کرنے لگیں تو ذاتِ گرامی پر اس کا کوئی اثر نہیں پڑتا کیونکہ آنحضرت کو کائنات کا کل کہنا، کائنات سے آپ کے تعلق کو ظاہر کرنا ہے۔ حقیقی کلیت، جزویت نہیں کہ اجزاء کا انتشار کل کی فنا ہو۔

باری تعالیٰ ہر ضرورت اور ہر احتیاج سے پاک
باری تعالیٰ کی بے تیاری ہے؛ ذات و صفات دونوں میں سب سے مستغنی
اور بے پرواہ:

آنکہ او پاک ست و سبحان صف است بے نیاز ست اوز لغز و بغز و لوست

باری تعالیٰ ہر کمال اور
باری تعالیٰ کا کمال اور نقصان سے ماورا ہوتا نقصان سے ماورا ہے جیسا
تھا ویسا ہے اور ویسا ہی رہے گا۔ خلق و ایجاد سے اس میں کوئی نیا کمال نہیں
آیا نہ اس میں پہلے کوئی کمی تھی جس کو اس کی خلق اور ایجاد نے پورا کر دیا۔ وہ اپنی
ذات اور صفات دونوں میں ہمیشہ سے مکمل ہے اور مکمل رہے گا۔ اگر وہ خود
بخود مکمل نہ ہوتا اور تکمیل میں خلق و ایجاد کا محتاج ہوتا تو ممکنات کی ہستی
اس کی تکمیل اور بھرپور ہونے کی علت ہوتی اور اس کی بھرپور ذات پر اس کو

سبقت حاصل ہو جاتی اور باری تعالیٰ خود حادث اور ممکن ہو جاتا، واجب و قدیم نہ رہتا،
 ہست افزونی تہذاتے دلیل کہ بود حادث، بعلمتہا علیل
 چنانچہ ممکنات کی خلق و ایجاد کے بعد بھی وہ ویسا ہی ہے جیسا تھا؛
 حق ز ایجاد جہان افزون نشد انچہ اول آن بنود اکنون نشد
 ایجاد و خلق کا فائدہ یہ ہوا کہ ذات باری عالم کے لیے ظاہر ہو گئی۔ عالم
 نہ ہوتا تو ذات باری کو کون جانتا؟ جاننا جاننے والوں پر موقوف ہے جاننے
 والوں کے بغیر وہ ان جانی رہتی۔ ہمارے نہ ہونے کے باعث ذات کا انجانا رہنا
 ذات کا کیا نقص ہے۔ اس کی خلق نے ہمیں وجود سے نوازا۔ ہم اس کی خلاق کا اثر
 ہیں۔ اثر عدم اور نقصان سے نکل کر وجود اور کمال میں بدلا، یہ ممکن کا کمال ہے؛
 لیکن افزون شد اثر ز ایجاد خلق در میان این دو افزونی ست فرق
 کہ یہ ممکن کو اس کے متوقع کمال تک پہنچانا ہے اور وہ قدیم و واجب کو حادث اور
 ممکن کی صفت میں کھینچ لانا۔ اس نوازش سے خالق اور اس کی خلاق سے مخلوق آشنا
 ہو گئی، خالق میں کیا اضافہ ہو گیا؛

شد افزونی اثر، اظہارِ او تا پدید آمد صفات و کارِ او
 باری تعالیٰ کا مادہ نہ ہوتا باری تعالیٰ مادہ اور ہیولا بھی نہیں ہے۔
 اس کی فعلیت اور تنویر یا واقعیت صورت پر موقوف ہے اور باری تعالیٰ
 سرا سر فعلیت اور نور ہے، مکمل کمال ہے اور مادہ نقص۔ وہ جانِ جان اور
 روانِ روح ہے اس لیے کہ وہ ہمہ تاثیر اور ہمہ فعل ہے کہ ”جانِ جان ساز و مصوّر آدمی“
 مادیت کے بجائے وہ ایک طرح کی معنویت ہے؛

گفت ”المعنی ہوا اللہ“ شیخ دین بحر معنیہا ہے، رب العالمین

باری تعالیٰ نا آشکار اور ذات کے لحاظ سے بے نشان
باری تعالیٰ کا نا آشکار ہونا اور سرسری مستور و مخفی ہے۔ باری تعالیٰ جس طرح موصوفوں

کا خالق ہے اسی طرح معانی اور تعلقات کا بمعانی تعلقات اپنی لطافت کی وجہ سے اگر مستور اور
نا آشکار ہیں تو اُن کا خالق کتنا لطیف ہو گا اور کتنا نا آشکار لیہ یہ پہلے گزر چکا ہے
کہ ظہور اور نمود کے لیے ضد کی ضرورت ہے اور وہ بے ضد ہے، چنانچہ:

لا حرم ابصارنا لا مُدیرکُ و ہو یدیرکُ، بین تو از موسیٰ و کہ

چونکہ باری تعالیٰ تمام عالموں سے برتر اور بالا
باری تعالیٰ کا نام تصور ہوتا ہے؛ اجسام کی دنیا ہو یا تصورات کی عالم
خیال ہو یا عالم اوبہام وہ سب سے ورار ہے نہ اُن کے اندر ہے کہ وہ اُس پر محیط
اور حاوی ہوں نہ اُن سے باہر ہے کہ وہ الگ تھلگ اور مستقل وحدتیں ہوں اور
وہ اُن سے بے تعلق اور منفصل ہے فکر اور خیال میں صرف فانی حقیقتیں آ سکتی
ہیں، ہمارے ذہن و فکر کی ایسی ہی بناوٹ ہے اس لیے تعقل اور اندیشہ اس کا
اجاطہ نہیں کر سکتا:

ہر چہ اندیشی پذیر اے فناست آنکہ در اندیشہ تا ید آن خداست

باری تعالیٰ کی وجودی یا تشبیہی صفات

باری تعالیٰ کی ذات کی طرح اُس کی صفات بھی قدیم ہیں، باری تعالیٰ
قدامتِ صفا کا اُن سے موصوف ہونا کسی علت اور سبب پر موقوف نہیں، وہ
اُس کی ذات کا اپنا تقاضا ہیں کہ ”صفات اوز علتہا جداست“ باری تعالیٰ کے لیے

اُن کا ثبوت حقیقی معنویت رکھتا ہے، ناموں جیسا نہیں کہ معنی کا لحاظ کیے بغیر رکھ دیے جاتے ہیں :

نیست اینہا بر خدا اسمِ علم کہ سبہ، کا فور دار و نام ہم
 یہ اوصاف مشتقات ہیں ان کی ایک اصل اور ایک مادہ ہے
 زیادتِ صفات جس سے یہ نکلے اور بنے ہیں۔ جب تک کسی شے میں ان کی
 اصل نہ ہو اُس شے کو ان اوصاف سے موصوف نہیں کہا جاسکتا؛ بنیہ صفت ہے
 بینائی اس کی اصل ہے، جب تک کسی شخص میں یہ اصل موجود نہ ہو اُس کو بینا نہیں
 کہتے۔ شخص اور بینا اپنی اپنی الگ الگ معنویتیں رکھتے ہیں ان کے ایک ہونے کے
 لیے بینائی کو شخص میں ہونا چاہیے، بینائی رکھے بغیر کسی کو بینا کہہ دینا ایسا ہے جیسے
 ارسطاطالیسی فلسفی کا ملِ فتالی اور بھر پور علیّت مانے بغیر باری تعالیٰ کو علتِ
 اُولا کہہ دیتے ہیں؛

اسمُ مشتق سے زواہدِ قدیم نے مثالِ علتِ اُولا، سقیم
 وصفی حقیقتوں کے حامل ہوئے بغیر ذاتِ باری کو موصوف بہ صفات ماننا، استہزا
 طنز اور فریب ہو سکتا ہے حقیقت نہیں۔

ورنہ تمسخر باشد و طنز و دہا کثر اسامع، ضریرانِ راضیا
 ان حقیقتوں کے باری تعالیٰ میں موجود ہوئے بغیر ان سے اُس کی مدح و ثنا غلط
 ہے، علم، سماعت اور بصارت کے بغیر علیم، سمیع اور بصیر کو اس کی مدح و ثنا سمجھنا
 بے معنی ہے :

گر بگویند اس لقبہا در مدح چوں ندارد آن صفت نبود صحیح
 باری تعالیٰ کی صفات معطل اور بے اثر نہیں؛ ہمارے اوصاف باری
 تعالیٰ کی صفات کا پرتوا اور عکس ہیں، وہ اصل ہیں اور ہماری صفتیں فرع، وہ علت

اور یہ معمول ہے

خلق راجوں آب دان صاف و زلال اندران تابان صفات ذوالجلال
عام اشاعرہ صفات باری کو ذات سے الگ اور اس پر اضافہ مانتے ہیں۔
باری تعالیٰ کے علم، سمیع اور بصیر کا منشا اس کی اصل ذات نہیں بلکہ یہ اوصاف ہیں
جو ذات سے الگ، اس سے زاید اور اس کی ذات سے قائم ہیں۔ ان اوصاف
کے حامل ہونے کی وجہ سے اس کو علیم، سمیع یا بصیر کہا جاتا ہے۔ یلے مولانا کا بھی
یہی مسلک ہے برخلافت ازین شیخ اکبر وحدت وجود بلکہ وحدت ذات کے قائل ہیں
ذات کو الگ اور صفات کو الگ کہنا دینی اور ثنویت ہے، اس لیے ان کے نزدیک صفات عین ذات ہیں
ذات ہی ذات ہے اور بغیر کسی اضافے کے ان اثرات کا منشا ہے جو صفات کی تاثیر
ہو سکتے ہیں۔ صفات محض عقلی استنباط اور معانی کی تجرید ہے۔

باری تعالیٰ بے سکت نہیں، توانا اور قدرت والا ہے،
باری تعالیٰ کی قدرت اس کی قدرت اور توانائی سے کوئی شے باہر نہیں۔ ہر
ممکن اس کی قدرت اور توانائی کے تحت ہے۔ پوری کائنات اس کی قدرت کا کرشمہ ہے؛

اے خدائے قادر بے چون و چند از تو پیدا شد چنیں قصر بلند
یہ پوری کائنات اپنی ساری عظمتوں اور سرا سربار یک سے باریک پچیدگیوں کے ساتھ
اس کی قدرت کے سامنے ایک ذرے سے بھی کم حیثیت رکھتی ہے؛

گر جہاں پیشیت عظیم و مرتبہ ست پیش قدرت ذرۃ، میدانکہ نیست
اس کی قدرت کی تاثیر اور فعالی کے لیے ممکن ہونا کافی ہے کہ ”صد جو عالم ہست گرد اند بدم“

لے فیہ مافیہ ص ۲۳۱ شرح مواقف ص ۵۸۱ - ۳۵ فصوص الحکم، قص کلمتہ
قلبیہ فی کلمہ شعیبیہ ص ۲۶ (شرح نابلسی)

اُس کی قدرت کے مقابلے میں ہر قدرت عجز و درماندگی ہے۔ پوری خلق اُس کی توانائی کا میدان اور اُس کی سکت کا کارخانہ ہے، جب چاہتا ہے اور جو چاہتا ہے کرتا ہے۔

پیش قدرت خلق جملہ بارگہ عاجزاں چوں پیش سوزن کارگہ

باری تعالیٰ کا علم اور ہر چیز کا جاننے والا ہے۔ اس کے علم و دانش سے کوئی شے باہر نہیں۔ باری تعالیٰ کا علم فعال ہے بے تاثیر نہیں۔ اس کی ایک افادیت یہی ہے کہ یہ جان لینے کے بعد کہ باری تعالیٰ ظاہر و باطن سے یکساں واقف ہے، آدمی دل میں بھی شر و فساد کا خیال نہیں لائے گا اور اُس کو اُس کی گرفت کا خوف ہوگا:

از پے آں گفت حق خود را علیم تا نیندیشی فسادے تو ز بیم

باری تعالیٰ قادر ہے، عالم ہے اور علم و قدرت سے باری تعالیٰ کی حیات موصوف ہونے کے لیے حیات ضروری ہے۔ حیات کے بغیر علم و قدرت بے معنی ہیں، چنانچہ باری تعالیٰ میں حیات کے معنی علم و قدرت کا منشا و میدا ہوتا ہے، وہ اس معنی میں زندہ اور حقی ہے کہ وہ عالم اور قادر ہے۔ دوسری ذی حیات مخلوق کی زندگی میں اور حق تعالیٰ کی زندگی میں قطرے اور دریا کی بھی نسبت نہیں:

ماہیانیم و تو دریاے حیات زندہ ایم از لطفت اے نیکو صفات

باری تعالیٰ بے ارادہ اور بے مشیت نہیں۔ کوئی فعل باری تعالیٰ کا ارادہ و مشیت اس کے انہی ارادے کے بغیر نہیں ہوتا، کائنات کا کوئی ذرہ بلا اس کی مشیت کے ادھر سے ادھر نہیں ہو سکتا۔

در زمینہا و آسمانہا ذرہ پر خجندانہ، نگر دو سیرہ
جنہ بفرمان قدیم نافذش شرح نتوان کرد و جلدی نیست خوش

اُس کی مشیت و ارادہ کسی کا تابع نہیں۔ ملک اور حکم دونوں اُس کے ہیں، اس میں اس کا ہی سکہ چلتا ہے :

حاکم ست، یفعل اللہ ما یشاء کو زعین درد انگیز ددوا

باری تعالیٰ سمیع اور شنوا ہے، ہر آواز، وہ کتنی ہی بھاری ہو یا کتنی ہی ہلکی، اُس کی سماعت یا نہر یہ اس کی افادیت یہ ہے کہ آدمی اپنے منہ کو بُری باتوں سے بند رکھے :

از پے آن گفت حق خود را سمیع تباہ بندی لب ز گفتارِ شنیع

باری تعالیٰ بصیر اور بینا ہے۔ کوئی شے کتنی ہی چھوٹی ہو اُس کی نظر سے اوجھل اور پوشیدہ نہیں، آدمی کا ہر عمل اچھا ہو یا بُرا اُس کے سامنے ہے :

از پے آن گفت حق خود را بصیر کہ بود دید ویت ہر دم نذیر

باری تعالیٰ متکلم اور با سخن ہے۔ اس کا کلام یا باتیں اس کی ذات سے قائم ہیں اور قدیم، ازلی اور ابدی ہیں، بے آواز اور بے حروف۔ اُن کا کوئی حصہ نہ گزرتا ہے نہ آتا ہے، نہ اُس کے حصے نہ اُس میں وقفے۔ اس کلام کو جو باری تعالیٰ کا ازلی اور ابدی وصف ہے، اشاءہ کلام نفسی کہتے ہیں۔ قرآن کی زبان سے مولا ناکہتے ہیں :-

من کلام حقّم وقائم بذات قوت جان جان ویا قوت زکات

یہ کلام آواز اور حروف سے منزہ ہے اس لیے اُس کی سماعت یا فہم کانوں سے تعلق نہیں رکھتی :

نطق کان موقوف راہِ سمع نیست جز کہ نطقِ خالقِ بے طمع نیست

تبارہم باری تعالیٰ اپنے کلام کو ہر صفت کے حرفوں اور ہر قسم کی آوازوں اور ہر قوم کی زبانوں میں حسبِ مشیت ظاہر کرتا ہے، اس کلام کا جن وسائل سے ظہور ہوتا ہے وہ وسائل کا کلام نہیں ہوتا بلکہ یہ باری تعالیٰ کا اپنا کلام ہے؛ اس قدیم اور قائم بذات حق کا لفظی ظہور۔ یہ ظہور حادث ہے۔ اس کو کلام لفظی کہتے ہیں:

مطلق آن آواز خود از شہ بود گرچہ از حلقوم عبد اللہ بود

باری تعالیٰ کا نور ہونا باری تعالیٰ سراسر نور اور روشنی ہے، ایسی روشنی کہ ہزار ہا پردوں میں سے بھی اُس کی تاب لانا مقرب سے مقرب کو میسر نہیں۔ اپنے اپنے مرتبوں اور برداشت کے مطابق اہل تقرب کی صفیں ہیں۔ اگلی صفت کے مقربین بھی ایک شعاع سے زیادہ کا تحمل نہیں کر سکتے آخری صفت والوں کا کیا ذکر:

زانکہ مقصد پردہ دار نور حق
اہل صفت آخرین از ضعف خویش
وان صفت پیش از ضعیفی بصر
پردہ ہائے نور وال چندان طبق
چشم شان طاقت ندارد و نور پیش
تاب ندارد از شعاعے بیشتر

باری تعالیٰ کا حسن و جمال دنیا اور آخرت کو ملا کر، سارا حسن و جمال اُس کے حسن و جمال کے ایک ذرے کا پر تو ہے:

در بیان ناید جمال حال او ہر دو عالم چسیت! عکس خال او
کائنات کو حسن و جمال سے بھرا سب دومان لو تو یہ پورا سب اُس کے دریائے
حسن کا ایک قطرہ ہے:-

۱۔ فیہ مافیہ ص ۴۵۔ ۲۔ نور و ظلمت کے جوابات کہیں مشر، اور کہیں ہزار بعض اختلافات کے ساتھ طبرانی، ابن حبان و مسلم۔

کل عالم را سبودان اے سپر
پیشہ از لطفت و خوبی تا بسر
قطرہ از دجلہ خوبی اوست
کان نمی گنجند ز پتری زیر پوست
باری تعالیٰ کے حسن و جمال میں کھنگی اور یکسانی نہیں، ہر لحظہ نیا انداز،
ہر لمحہ نیا طور بلکہ ہر آن سیکڑوں رنگ، ہر رنگ خلاق و کرشمہ زرا، ایک دوسرے
سے مختلف اور جدا؛ جمال ہی جمال اور قدرت ہی قدرت؛

ہر زمانہ نور و صورت و نور جمال
تا ز تو دیدن فرد میر و ملال
باری تعالیٰ کی رحمت و شفقت
باری تعالیٰ رحمن و رحیم ہے۔ اس کا کوئی فعل رحمت
و شفقت سے خالی نہیں مخلوق میں شفقت و کرم
باری تعالیٰ کی شفقت و کرم کا عکس ہے؛

ہر کجا لطفی بہ بینی از کسے
سوے اصل لطف رہ یابی بے
اُس کا قہر و نکتہ ہماری غلط بینی ہے، یہ خود رحمت و شفقت کی شکلیں ہیں؛ فوراً
بدلی ہوئی؛

ز شتہائے خلق بہر خوبی ست
برگ بے برگ کی نشان طوبی ست
جنگہائے خلق بہر آشتی ست
دام راحت داکما بے راحتی ست
خشمہائے خلق بہر مہر خاست
در جفائے خلق امید وفا ست
ہر زدن بہر نوازش را بود
ہر گلہ از شکر آگہ میکند

صریح لطف و کرم اور رکھلا ہوا قہر و غضب ہر شخص محسوس کر لیتا ہے لیکن قہر میں پوشیدہ
کرم یا کرم میں چھپا ہوا قہر محسوس کر لینا عوام کے بس کی بات نہیں چنانچہ عام لوگ
رحمت کو قہر و غضب سمجھ لیتے ہیں؛

قہر را از لطف داند ہر کسے
ایک لطفے قہر در بہتیاں شدہ
کم کسے داند مگر ربانے

خواہ دانا خواہ نادان یا خسے
یا کہ قہرے در دل لطف آمدہ
کش بود در دل محک جانے

باری تعالیٰ کا خالق اور مبدع ہے۔ اُس نے
سائنات کو کسی علت کا سہارا لیے بغیر
پیدا کیا ہے وہ اپنی خلق میں مادے کا محتاج نہیں۔ اس نے عدم محض سے اس کو
موجود کیا ہے:

پس خزانہ صنع حق باشد عدم

کہ بر آرد ز وعطا با دم بدم

مبدع آمد حق و مبدع آن بود

کہ بر آرد فرع بے اصل و سند

خلق اور ابداع میں اُس کا کوئی استاد نہیں۔ وہ سب کے لیے سند ہے اُس کو اپنے
کام میں کسی کی سند کی ضرورت نہیں:

مبدع است او، تابع استاد نہ

مُسند جملہ، ورا استاد نہ

وہ ایسی تخلیقی علت نہیں جس کی تاثیر اور فعلی محدود ہو یا اثر کار رفتہ ہو جائے،
وہ کارگر ہے عناصر اربع کی طرح کارگر اور مادہ نہیں اور نہ کسی قسم کی علت کا
محتاج ہے، اُس کے تصرفات کہیں ٹھہرتے نہیں:

چار طبع و علتِ اولیٰ نیم

در تصرف دامن باقیم

کارِ مین بے علتِ ست و مستقیم

نیست تقدیریم بعلتِ اے سقیم

باری تعالیٰ کا کوئی عمل دوسرے عمل سے مانع نہیں ہے؛ ایک ہی آن میں وہ لا
محدود کام کرتا ہے، اس کا ارادہ اور مشیت کسی ایک کام میں اس طرح مرکوز نہیں ہوتے
کہ دوسرا رہ جائے اور ایک میں مصروفیت دوسرے سے مانع ہو:

حق محیط جملہ آمد اے پسر

و اندازد کارش از کار دگر

باری تعالیٰ کا فعال ہونا باری تعالیٰ برابر با کار اور فعال ہستی ہے۔ اُس کی خَلّاقی اور ایجاد مسلسل اور دائم ہے۔ کسی وقت وہ معطل اور از کار رفتہ نہ تھا اور نہ ہوگا۔

جو لوگ باری تعالیٰ کو بہمہ وجوہ بالفعل علتِ اُولا اور بھرپور سبب کہتے ہیں وہ باری تعالیٰ کی قدرت و اختیار کی تولفی کر ہی دیتے ہیں لے ساتھ ساتھ کوئی ایک یا ایک سے زائد غیر مادی اور مادی قدیم حقیقتیں موجود مانتے ہیں اور کائنات کی ہستی کو اُن کی تاثیر اور تاثر کا نتیجہ تسلیم کرتے ہیں لے اس انداز پر سوچنے کا سب سے بڑا عیب یہ ہے کہ باری تعالیٰ کی حیثیت خاموش، بے اختیار تسامشی کی رہ جاتی ہے اُس کو نہ کائنات کی خَلّاقی سے واسطہ رہتا ہے نہ اُس کی تدبیر اور نگہداشت سے۔ فلاسفہ اسلام نے ارسطاطالیس کی فکر سے مرعوب ہو کر باری تعالیٰ کے اسلامی تصور میں ارسطاطالیسی خدا کا یہ ناقص تصور جذب کر دیا اور اس کو علتِ اُولا نامہ اور بہمہ وجوہ بالفعل مان کر اس کی تاثیر بلکہ تقاضائے ذات کو عقلِ اول کے وجود پر مرکوز اور محدود کر دیا اور نظامِ کائنات سے اس کو بے دخل کر دیا۔

محسّس اول، فکر محض یا صورت مطلقہ کو۔ ارسطو کے نزدیک خدا کا یہی تصور ہے۔ وہ ہر لحاظ سے فعلیت ہی فعلیت اور ہر رخ سے واقعیت ہی واقعیت سمجھتا ہے۔ اُس میں کسی قسم کی قابلیت یا قوت نہیں، اُس میں کسی نئے رخ اور نئے انداز

لے بھرپور سبب یا علتِ تامہ ایسا سبب ہے جس کا ہونا معلول کا ہونا ہو، زمانی تقدیم و تاخیر کے بغیر، مثلاً ہاتھ کی حرکت ہاتھ میں لی ہوئی کتھی کی حرکت کی علت نامہ ہے۔

۲۷ شرح اشارات ص ۲۲۱ - ۳۷ ایضاً ص ۲۴۱ - ۳۷ ایضاً، ص ۲۳۴، ۲۳۵ - ۲۴۳، ۵۳ -

کے ظہور کی گنجائش نہیں۔ کسی تغیر اور تبدل کو اُس میں راہ نہیں۔ وہ صورت ہی صورت ہے جس کو کسی جوہری محل کی حاجت نہیں وہ پہلا اور ابتدائی محرک ہے۔ تحریک اُس کی تاثیر اور اس کا فعل ہے جو اُس کی ذات کا لفظ اضافہ ہے۔ اس کو کامل واقعیت اور بھرپور فعلیت نہ مانا جائے اور اس میں مزید واقعیت کو قبول کرنے کا امکان تسلیم کیا جائے تو وہ نہ محرک اول رہے گا نہ قدیم۔ علتِ اولیٰ اور صورتِ محض ہونے کے بجائے مادی اور حادث ہو جائے گا اور کسی دوسرے محرک کا محتاج رہے گا اور احتیاج کا یہ سلسلہ ختم نہ ہوگا۔

آج جو پودا نظر آ رہا ہے کبھی پورا درخت ہو سکتا ہے۔ پودے کے گودے یا مادے میں درخت ہو جانے کی صلاحیت اور قابلیت ہے۔ ادھر یہ گودا درخت ہوا ادھر پودے کی صورت اور پودے کا انداز گیا۔ پہلے گودے میں درخت ہونے کی قابلیت تھی وہ درخت نہ تھا، اب درخت ہو گیا، درخت ہونے کی صلاحیت اور قابلیت آہستہ آہستہ واقعیت بنتی چلی گئی حتیٰ کہ یہ قابلیت پوری طرح درخت میں بدل گئی۔ اب قابلیت نہیں رہی، درخت کی صورت میں حقیقت اور واقعیت بن گئی۔ کسی شے میں اس کی منتظرہ تکمیل کا نہ ہونا، اُس کی متوقع صورت اور آنے والے انداز کا موجود نہ ہونا استعداد اور قوت کہلاتا ہے اور منتظرہ تکمیل کا ہو جانا، متوقع صورت اور آنے والے انداز کا آ جانا اور موجود ہو جانا اور پہلے انداز کا چلا جانا فعلیت یا بالفعل کہلاتا ہے۔ یہ فعلیت اور تکمیل درجہ بدرجہ اور بہ تواتر آتی ہے، ہر درجہ پہلے درجے کے مقابلے میں ترقی اور فعلیت ہے۔ پودے کا گودا مسلسل پہلے انداز اور پھیلی صورتیں یا فعلیتیں چھوڑتا جا رہا ہے اور برابر نئے انداز، نئی صورتیں اختیار کرنا جا رہا ہے۔ اُس کی یہ درجہ بدرجہ ترقی اور تکمیل ایک طرح کی حرکت ہے۔ پودا قابلیت اور قوت سے فعلیت کی سمت حرکت کر رہا ہے۔

حرکت کے لیے کوئی محرک ضروری ہے۔

یہاں میں کائنات کی ہستی اور اس کو ہستی دینے کے متعلق ارسطو کی فکر کی توجیہ اور تفصیل نہیں پیش کر رہے ہوں۔ پوری توجیہ ارسطو کی الہیات میں یا کسی قدیم مسلم فلسفی کی کتاب کے فن الہیات میں دیکھی جاسکتی ہے۔ یہاں اتنا کہنا کافی ہے کہ محرک اول اگر کچھ ہو رہا ہے یا کچھ کر رہا ہے، ہونے والا یا کرنے والا ہے تو اس میں قابلیت اور استعداد ہے جو فعلیت اختیار کر رہی ہے یا کرنے والی ہے اس قابلیت اور استعداد سے فعلیت کی سمت حرکت کے لیے محرک کی ضرورت ہے۔ دوسرے محرک کو مان لینے سے اس کا محرک اول ہونا اور علت اول ہونا باقی نہیں رہے گا۔ یہ سلسلہ برابر جاری رہے گا، الا یہ کہ ایسا محرک مانا جائے جو مکمل فعلیت ہو، اس میں کچھ ہونے اور کچھ کرنے کی گنجائش نہ ہو رہے۔

فلاسفہ اسلام نے ارسطو کی اس فکر پر خدا کے تصور کی بنیاد رکھی اور علتِ تامہ اور اول ہونے کے جو تقاضے تھے انھیں قبول کر لیا۔ اشاعرہ اسی فکر کی پیداوار تھے لیکن نصوصِ اسلامی سے صرفِ نظر کر کے زیادہ آگے نہیں جاسکتے تھے، چنانچہ انھوں نے باری تعالیٰ کے علتِ تامہ ہونے سے انکار کر دیا، قدرت، اختیار، خلق و علم وغیرہ صفاتِ باری کو جو ذات میں تغیر و تبدل کی گنجائش فراہم کرتی تھیں انھیں قدیم مان کر ان کی اضافتوں اور تعلقات کو حادث کہا اور اس طرح ذات سے استعداد اور قابلیت کی نفی کی اور اس کی کامل فعلیت اور الان کما کان ہونے کو برقرار رکھا۔ صوفیہ نے کُلِّ یَوْمٍ هُوَ فِي شَيْءٍ میں شان سے ارادی فعل اور خلق سمجھ کر اس کی دائمی فعالی ثابت کی اور تعطل و بے فعلی لے ارسطو کی مابعد الطبیعیات حصہ دوم کتاب دوازدہم، خصوصاً ص ۱۴۵ سے ص ۱۵۱۔ فعلیت و قوت کی تفصیل کے لیے کتابِ نہم حصہ اول، شرح مواقف، الہیات، بحث صفات تشبیہی۔

کے سوال کو ختم کر دیا اور علت کے نامہ اور اولاً ماننے کے جو تقابص اور سقم تھے ان سے دامن بچا لیا۔ مولانا نے مثنوی میں علت اولاً کے تصور کو مریض اور ستھیم کہا ہے اس کا پس منظر یہی ہے۔ غرض یہ کہ باری تعالیٰ کی ہر لمحے ایک شان ہے تخلیقی اور ابداعی۔ وہ ہر لحظہ خلاق اور فعال ہے، کسی آن بے کار اور بے فعل نہیں، عمل خلق برابر جاری اور ستم ہے :

سُكَلَّ يَوْمٌ، هُوَ فِي شَانٍ، نَجْوَانِ
مرو را بے کار و بیفعلی مدان

باری تعالیٰ کا کائنات سے صرف خلاق کا تعلق نہیں ہے بلکہ خلاق کے ساتھ وہ محافظ اور نگران ہے، خلق کی دیکھ بھال اور نگہداشت، اس کو اس کے ممکن کمالات تک پہنچانا اور حفاظت کرنا اس کے جو دو کرم کا اظہار ہے اس میں اس کی اپنی غرض اور غایت وابستہ نہیں۔ وہ ہر قسم کی غرضوں اور حاجتوں سے مستغنی ہے حیقت علی کی زبان سے کسی دشمن خدا کے طنز کا جواب ہے۔

گفت آری او حفظ است و غنی ہستی مارا ز طفلی و منی

باری تعالیٰ کی خلاق ہو یا حفاظت، اس کا کرم ہو یا قہر، اس کی بشارتیں ہوں یا تنبیہیں حکمت اور مصلحت سے خالی نہیں۔ خوابوں اور سپینوں میں بھی اس کی حکمت اور اصلاح کام کرتی ہیں، بہت سے ناقابل علاج مرضوں کی شفا ہوتی ہے :

تا بدانی کو حکیم ست و خمیر مصلح امراض در مان نا پذیر

آسمان و زمین اور ان میں جو کچھ ہے سب اس کی حکمت و مصلحت کا ظہور ہے :
پس نقوش آسمان و اہل زمین نیست حکمت، کان بود بہر ہمیں
گر حکیمی نیست، این ترتیب چیست و حکیمی ہست، چون فعلش نہی ست :

باری تعالیٰ عادل اور منصف ہے۔ اس کے
 باری تعالیٰ کا عادل ہونا یہاں کسی پر ظلم و ستم نہیں؛ مستحق کو وہ محروم
 نہیں کرتا نہ کسی کا حق ساقط کر کے نامستحق کو حقدار بناتا ہے:

حق تعالیٰ عادل ست و عادلان کے کتدر استمگرمی بریدلان

اس نے جس کا جو مقسوم کیا ہے اس میں اس کی صلاحیت استعداد اور اس کی مصلحتوں کا لحاظ
 رکھا ہے؛ قسمت نہ مجبوری ہے اور نہ باری تعالیٰ کی طرف سے ظلم۔ انسان کی اپنے اعمال سے پشیمانی کا
 احساس پھر باری تعالیٰ کی نگرانی اور حفاظت جبر و ظلم کے خلاف کھلی شہادتیں ہیں:

عدل قسام ست و قسمت کردنی ست اس عجب کہ جبر نے و ظلم بیست

جبر بودے کے پشیمانی بدے ظلم بودے کے تگہبانی بدے

مولانا کے یہاں مثنوی میں بقا، قدم، خلق و تکوین

اشعارہ کے اختلافی صفتا سب کا ذکر ہے لیکن یہ باری تعالیٰ کی الگ اور
 مستقل صفتیں ہیں، اس کی صراحت نہیں۔

استوار، وجہ، ید، قدم، اصبع وغیرہ منصوص الفاظ کا مثنوی میں عام استعمال

ہے لیکن ظاہر ہے کہ مولانا باری تعالیٰ کو لطیف اور جسم و جسمانییت سے منزہ سمجھتے
 ہیں اس لیے ان کے ظاہری معانی تو ان کا مقصد نہیں ہو سکتے۔ مجاز اور استعارہ

ہی ہیں لیکن جن تجریدی معانی کے لیے ان کا استعمال ہے وہ صفات ہفتگانہ میں

شامل ہیں یا ان سے الگ اور اپنی جگہ مستقل حیثیت رکھتے ہیں، مولانا کی طرف سے

اس کی کوئی وضاحت نہیں ملتی۔ لیکن مولانا کے یہاں ان کے صوفیانہ تاثرات

میں ان کی اہمیت عام متکلمین کے مقابلے میں کچھ زیادہ ہے۔ انبیاء علیہم السلام

اور اولیاء امت و شیوخ طریقت کے تصرفات و اعمال میں ان کی خاص معنویت ہے۔

انسانی تجسیر اور باری تعالیٰ کی ذات صفا کی حقیقت باری تعالیٰ کی ذات کو جن تصورات

اور تعلقات سے سمجھنے کی کوشش کی جاتی ہے وہ اصل میں دیکھی بھالی اور سمجھی بوجھی شخصیتوں کے زیادہ عام اور زیادہ تجریدی تعلقات و تصورات ہیں، باری تعالیٰ کی حقیقی ذات سے اُن کا کوئی تعلق نہیں۔ وہ اُن دیکھا، اُن بوجھا، سب سے مراد، بے میل اور سب سے الگ ہے اُس کو وجود ہی وجود کہو یا نور ہی نور، خیر ہی خیر کہو یا جمال ہی جمال۔ وہ نہ ایسا وجود ہے جس کا ہمیں تجربہ ہے، نہ ایسا نور ہے جس کو ہم نے دیکھا ہے، نہ وہ ایسی خیر ہے جس سے براہِ راست کسی بشر نے فائدہ اُٹھایا ہے نہ وہ ایسا جمال ہے جس نے کسی انسان کو بے واسطہ مسحور کیا ہے، اس لیے ان تصورات و تعلقات یا ان جیسے تصورات و تعلقات کسی ایسی ذات کے براہِ راست شعور، احساس یا وجدان میں کیسے مدوخلی ہو سکتی ہے جو ان کا خود مآخذ نہیں۔ ان تخمینوں اور قیاسوں سے باری تعالیٰ کی اصل حقیقت سمجھنے کی کوشش لاطائل اور عبث ہے۔

یہ تمام تعبیریں ہمارے ذہن اور فکر کے ایسے عام تصورات سے تعلق رکھتی ہیں جن کا مآخذ فنا پذیر اور حادث شخصیتیں ہیں۔ ان سے فنا نا پذیر، قدیم اور متعین، ماورائے تجربہ ذات کا اصلی احساس اور واقعی شعور کس طرح ممکن ہے یہ تصورات اصل سے بہت دور اور بہت الگ ہیں :

تو نہ گنجی در کنارِ فکر تے نامعلوم لے قرین چوں علتے

جب تک خود اصل ذات سامنے نہ ہو، اس کی طرف اشارہ نہ کیا جائے اور مشخص و متعین صورت میں اس کو محسوس نہ کیا جائے ذات مجہول ہی رہتی ہے :

آن مگر چوں در اشارتِ نایدت دم مزین چوں در عبارتِ نایدت

نہ اشارتِ مے پذیرد نے عیان نے کسے زو علم دارد نے نشان

جن نعمتوں کو صفات باری کی حیثیت میں باری تعالیٰ کے لیے ثابت کیا جاتا ہے ان میں کچھ وجودی اور تشبیہی صفات ہیں، کچھ سلبی اور تنزیہی۔ کچھ محض اضافتیں،

نسبتیں اور تعلقات و اعتبارات ہیں۔ یہ کسی معین شخصی حقیقت پر روشنی نہیں ڈالتیں۔ عام اور شامل تصورات اپنی مجموعی صورت میں کسی موجود کے عام تعقل سے آشنا کر سکتے ہیں۔ یہ تعلقات اکٹھے مل کر کسی معین فرد میں مرکب ہو سکتے ہیں اور کسی دوسرے کو شامل کیے بغیر ایک ہی میں منحصر ہو سکتے ہیں لیکن وہ شخصیت کو نہیں نمایاں کر سکتے اس لیے جہاں تک باری تعالیٰ کی حقیقت کے علم کا تعلق ہے نا کارآمد ہیں۔ جہاں تک خود صفات کا تعلق ہے ظاہر ہے کہ یہ روزمرہ کی دیکھی بھالی شخصیتوں کے سمجھے بوجھے اوصاف سے ماخوذ ہیں، باری تعالیٰ کی اپنی اصلی خصوصیتیں نہیں۔ واقعی اور موجود حقیقت ہونے کے باعث باری تعالیٰ کی اپنی خصوصیتیں ضرور ہوں گی لیکن وہ کیا ہوں گی، اُن کا میدانِ عمل کیا ہوگا، عمل کے حدود کیا ہوں گے، اُن کے وصف ہونے کا مطلب کیا ہوگا، یہ اور اس قسم کے بہت سے بنیادی اور گہرے سوالات ہیں جن کا کوئی حقیقی جواب نہیں۔ زیادہ سے زیادہ ہمیں کچھ اثرات معلوم ہیں۔ ان اثرات کو دیکھ کر کچھ تصورات ابھرتے ہیں۔ یہ صفات ان تصورات کی تعبیریں ہیں اور بس۔ ان تعبیروں سے باری تعالیٰ کی حقیقی صفات کا شعور کیسے ہو سکتا ہے۔ یہ فکری اور حسی اثرات نہ ذات ہیں نہ صفات، ان سے اصل صفات یا حقیقی ذات کی حقیقت کیسے معلوم ہو سکتی ہے۔ بہت دور کا اور بہت دھندلا خیال پیدا ہو جاتا ہے۔ یہ کون کہہ سکتا ہے کہ اس میں کتنی واقعیت ہے؟

یہ سچ ماہیاتِ اوصافِ کمال کس مداندِ جز بہ آثار و مثال

ذاتِ صفا کی حقیقت کے شعور کا امکان اور امتناع اکثر صوفیہ حقیقتِ باری ہیں یہ مثنوی میں متعدد موقعوں پر تفصیل سے مولانا نے اس کو واضح کیا ہے۔

ذات کی حقیقت کو ہی نہیں بلکہ صفات کی حقیقت کو بھی وہ ناقابلِ شعور کہتے ہیں۔ باری تعالیٰ کی ذات و صفات کا علم اُن کے نزدیک خود اُس کی ذات تک محدود رہے۔ مسئلے کا عقلی رُخ بھی یہی ہے جیسا کہ گذشتہ تحلیل اور تفصیل سے واضح ہے لیکن فنا اور بقا کے بے روک تصور نے اس عقلی موقف کو غیر تجرباتی بنایا اور شعور ذات و صفات کو ممکن بلکہ واقع کر دکھایا۔

مقبولینِ بارگاہِ جو فنا اور بقا کے دشوار مرحلوں کو طے کر کے بشری اوصاف فنا کر چکے اور ذاتِ حق میں محو ہو کر بقا باللہ کی منزل میں پہنچ گئے ہیں اور محرمانِ راز کے بقول وہی وہ ہو گئے ہیں حتیٰ کہ اب اُن کو۔

دو مگو و دو مخوان و دو مردان بندہ را در خواجہ خود محوداں
وہ باری تعالیٰ کی ذات و صفات کا براہِ راست شعور رکھتے ہیں۔

اس میں شبہ نہیں کہ باری تعالیٰ کی ذات و صفات کا مسئلہ کائنات کا ایک راز اور معما ہے۔ اس کو پالینا اور بوجھ لینا سب سے زیادہ مستبعد اور دُور کی شے ہے لیکن رازداروں کے لیے مستور اور چھپا ہوا نہیں :

دور وجود، از سرِ حق و ذاتِ او دور تر از فہم و استبصار کو؟

چونکہ آن مخفی نہاند از محرمان ذات و صفی چسیت، کان ماند نہاں

تاہم یہ شعور عقل و استدلال کی رو سے کافی مخدوش ہے، مولانا کو اس دشواری

کا احساس ہے، چنانچہ وہ جانتے ہیں کہ :

عقلِ بجش گوید یاسِ دورست و کو بے زتا و یلے محالے کم شنو

اس لیے مولانا نے اس موقف کے جواز کے لیے احوال و مواجید کو پیش کیا ہے اور واصلانِ بارگاہ کے ذاتی تجربوں اور مشاہدوں سے حقیقتِ حال پر روشنی ڈالی ہے اور قطب کی زبانی عقلِ استدلالی کی تردید کی ہے :

قطب گوید مرترا کے سست حال آنچہ فوق حال تست، آید محال
گویا ذات و صفات کے شعور اور بے شعوری کے رخ الگ الگ ہیں۔ ایک رخ سے
محال ہے تو دوسرے رخ سے ممکن اور واقع :

فقہی آں یک چیز و اثباتش روست چوں جہت شد مختلف نسبت تاست
باری تعالیٰ کی ذات و صفات کی حقیقت کا شعور بشری نظر اور انسانی
حس سے ناممکن ہے لیکن الٰہی شعور اور خدائی علم کے لیے حاصل اور واقع بہتر
فنا ہو گئی اور الٰہیت ہی الٰہیت رہ گئی۔ تو شعور ذات و صفات سے مانع کیا رہ گیا
محرم راز ہی نہیں رہا، اور اگر رہا تو پھر محرم راز نہ ہونے کے معنی نہیں :

گفت قائل در جہاں درویش نیست در بُود، درویش آن درویش نیست
محض انسانی شعور اور احساسات ہی نہیں کہ جن کے لیے حقیقت کا علم مستبعد اور ممتنع
ہے۔ عالم جان میں اور بھی آسمان و زمین ہیں جن کے احکام عالم تن سے جدا ہیں اُن کے
ممکن و محال بھی دوسرے ہیں :

غیب را ایرے و آبے دیگر است آسمان و آفتابے دیگر است
انالحق، سبحانی ما اعظم شافی اور مافی جبتی غیر اللہ کو محسوس کرنے والوں
سے ذات و صفات کا براہ راست شعور عقلاً بھی ممتنع کیا، مستبعد بھی نہیں۔ راز
رازدار کی حد تک ہے، رازدار نہیں رہا تو راز کہاں رہا۔ راز والے کا راز راز والے
کو معلوم اور ساری کائنات سے مستور۔

کسی حسی شے سے شعاعیں نکلتی ہیں اور پردہ چشم پر
رویت باری کا امکان پڑتی ہیں، پردہ چشم کا یہ تاثر و مانع کے متعلق
حصے تک پہنچتا ہے اور اس شے کے بارے میں خاص قسم کا شعور پیدا ہوتا ہے۔ اس
خاص قسم کے شعور کو ہم رویت، دید اور دیکھنا کہتے ہیں۔ یہ صحیح کہ باری تعالیٰ جسم و

جسمانیت سے مقدس ہے، نہ اس کی کوئی سمت ہے نہ کوئی وضع۔ اُس کا ہمارے پردہ بصارت کے سامنے ہونا، اُس سے شعاعوں کا پلٹ کر پردہ بصارت پر پڑنا اور متاثر کرنا پھر اس تاثر کا دماغ کے متعلق حصے تک پہنچنا، یہ سب اور اسی جیسے دوسرے حسی لوازم رویت باری تعالیٰ کے متعلق ممکن نہیں۔ اشاعرہ اور معتزلہ کا مشہور اختلاف، رویت کی اس نوعیت میں نہیں ہے۔

اختلاف یہ ہے کہ ان لوازم رویت کے بغیر بھی یہ خاص قسم کا شعور پیدا ہو سکتا ہے یا نہیں۔ اشاعرہ کا اجماع اور اتفاق ہے کہ یہ خاص قسم کا شعور ان حسی لوازم کے بغیر بھی پیدا ہو سکتا ہے، دنیا میں بھی اور آخرت میں بھی۔ اشاعرہ میں سے کچھ اکابر دنیا میں ایسے شعور کے پیدا ہونے کو قرآنی نصوص کی سند پر ناممکن جانتے ہیں اور کچھ جواز کے قائل ہیں۔ معتزلہ ان حسی لوازم کے بغیر ایسے شعور کو عقلاً محال اور ناممکن سمجھتے ہیں، اس میں دنیا اور آخرت کی کوئی تخصیص نہیں ملے۔

چشم باطن سے باری تعالیٰ کو محسوس کرنے کا جہاں تک تعلق ہے غالباً سب ہی صوفیہ جواز کے قائل ہیں لیکن اس کے لیے ریاضت اور مجاہدوں کی ضرورت ہے:

خوئے کُن بے شیشہ دیدن نور را تا چو شیشہ بشکند بنودِ علی
ظاہری اور جسمانی آنکھوں سے باری تعالیٰ کو دنیا میں دیکھنا مولانا خلاف نص جانتے ہیں کہ "لَا جَرَمَ أَبْصَارُ نَا لَا تُدْرِكُهُ" جیسا کہ گزر چکا ہے اور ظاہر خلاف عقل بھی کہ:

چشم جسمانی نتا ند دیدنت در خیال آرد غم و خند دیدنت ؛
عالم آخرت میں، جو اس حسی عالم سے یکسر بدلا ہوا ہے یہ مہر و ماہ اپنی روشنی کھو چکیں گے اور پارہ پارہ ہو کر فنا ہو جائیں گے، دوسرا ملک ہو گا اور دوسرا حکم ہماری

آنکھیں اُس نورِ خالص سے ضیا اندوز ہوں گی اور اپنے رب کا ویسا ہی شعور ہو گا،
جیسے چودھویں رات میں ماہِ کامل کا :

در قیامت مہر و مہر معزول شد چشم در اصل ضیا مشغول شد

افعالِ باری

مخلوق کے افعال ؛ اضطراری ہوں یا اختیاری سب باری تعالیٰ
خلق افعال کے پیدا کیے ہوئے ہیں۔ ان کے پیدا کرنے میں خود مخلوق کو کوئی
دخل نہیں۔ اضطراری افعال کا کیا کہنا خود ارادی افعال میں اُس ارادے کے سوا
جو فعل سے ٹھیک پہلے اور اُس سے متصل ہے، بندے کا اپنا کیا ہے۔ فعل کی پیدائش
کے مبادی اور اسباب، اُن کے طریقِ عمل بندے کے اقتدار سے خارج اور بیشتر
نامعلوم اور غیر محسوس ہوتے ہیں اور خلق و آفرینش مبادی و اسباب میں تاثیر پیدا کیے،
اُن کے طریقِ کار کو متعین کیے اور حدودِ عمل کو مقرر کیے بغیر کیسے ممکن ہے۔ یہ باری تعالیٰ
کا کام ہے اس لیے وہی اُن کا خالق اور آفریدگار ہے؛

دست کو لہزاں بُو د ازار تعاش و انکہ دستے را تو لہ زانی ز جاش

ہر دو جنبش آفریدہ حق شناس لیک نتوان کرداں با آن قیاس

میں نے لکھنے کا ارادہ کیا، وہی ارادہ جو فعل سے بالکل متصل اور مقارن ہے۔ میرے
اس ارادے کی اطلاع دماغ کے اُس حصے کو پہنچانی جس سے اعصاب کا نظم و ضبط متعلق ہے
اس عمل کو مشخص کرانا جو لکھنے کے لیے اعصاب کو انجام دینا ہے، پھر اعصاب کا وہ عمل جس کو
لکھنا کہتے ہیں، یہ سب باری تعالیٰ کی خلق اور تقدیر ہے؛ نہ سلسلہِ عمل جو ارادے
کے ساتھ شروع ہوتا ہے اور لکھ چکنے پر ختم ہوتا ہے خود بخود پیدا ہوتا ہے اور نہ ہم اسے
پیدا کرتے ہیں۔ ایسا بھی نہیں کہ خود عمل دوسرے عمل کو پیدا کر دے۔

خلاقِ دو جہاں کا طریقہ یہ ہے اسکی سنت یہ ہے کہ عمل در عمل کا سادہ یا پھر پیچ
سلسلہ بے روک ٹوک آخر تک رو بکار رہے تاہم دماغی اور اعصابی کل پرنزوں کے
صحیح سالم ہونے کے باوجود یہ ممکن ہے کہ سلسلے کے سبب یا کچھ عمل نہ پیدا ہوں یا کوئی
نیا سلسلہ پیدا ہو کر مطلوبہ فعل حاصل ہو جائے۔ یہ بھی ممکن ہے کہ سلسلے کے تمام عمل
جاری رہتے ہوئے بھی مطلوبہ فعل نہ پیدا ہو بلکہ متضاد فعل رونما ہو جائے کیونکہ فعلوں
کی باگ ڈور وہ درمیانی ہوں یا مطلوبہ، باری تعالیٰ کے ہاتھ میں ہے:

چوں بخوابد علین غم شادی شود عین بندہ پائے آزادی شود
اسباب سے صرف نظر صحیح نہیں لیکن ان ظاہری اسباب کو جو حقیقی سبب
متحرک کیے ہوئے ہے اُس کو بھی فراموش نہ ہونا چاہیے:

اے گرفتارِ سبب بیروں میں لیک عزل آں مسبب ظنِ مبر
ہرچہ خواہد آں مسبب آورد قدرتِ مطلق سببہا برورد
پتھر پر لو ہا ٹکرنے سے آگ نکلتی ہے۔ صنّاع بے چوں کی یہ سنت ہے لیکن
یہ ٹکراؤ خود بخود آگ نہیں پیدا کرتا، یہ مسبب الاسباب کا کمر شتمہ ہے، اُس نے اس
سبب میں تاثیر رکھی ہے :-

کایں سبب را آں سبب آورد پیش بے سبب کے شد سبب ہرگز نہ خویش
کائنات میں رواں سکتہ یہی ہے۔ اس چلن سے غفلت کسی مقصد کی طلب کے
منافی ہے :-

سنّتِ بہاد و اسباب و طرق طالبانِ رازہ پیراں ازرقِ تنق
کیونکہ ”بیشتر احوال بر سنت رود“ لیکن یہ بھی نہ بھولنا چاہیے کہ ”گاہ قدرت
خارقِ سنت شود“ اور اسباب سے اُن کی تاثیر چھین لیتی ہے اور انہیں معطل کر دیتی
ہے :-

کامیں سبب را ان سبب عامل کند باز گاہے بے پروا عاقل کند
 کیونکہ یہ تاثیریں ان سامنے کے اسباب و علل کی نہیں ہیں:
 در حقیقت خالق آثار اوست لیک جز علت نہ بیند اہل پوست
 اس خلق کی تاثیر سے ہمارے اختیاری اور ارادی افعال اور ان سے پیدا
 ہونے والے موالید بھی مستثنا نہیں:

اے معتزلہ اختیاری افعال کو بندوں کی خلق قرار دیتے ہیں لیکن ایسے افعال جو براہ راست
 بندوں کے نہیں بلکہ وہ ان کے فعلوں سے عواقب اور نتائج کے طور پر پیدا ہوتے ہیں
 موالید کہتے ہیں۔ ایک شخص بالارادہ اپنا ہاتھ ہلاتا ہے اس کے ہاتھ کی حرکت سے غیر
 ارادی طور سے اس کے ہاتھ کی کبھی حرکت کرتی ہے۔ یہ بندے کی خلق نہیں اس کے فعل کی
 تولید ہے اور یہ حرکت ہاتھ کی حرکت کی مولود ہے۔ یہ موالید بندے کے اختیاری فعل
 سے وجود میں آتے ہیں اس لیے اس فعل کی ذمہ داری بندے پر عائد ہوتی ہے، قاتل کا
 اپنا فعل اختیاری تلوار مارنے تک محدود ہے، گردن کٹ جانا اور مرجانا براہ راست اس
 کا فعل نہیں، لیکن اس کے فعل کا نتیجہ اور انجام ہے۔ اس لیے وہ قاتل ہے اور اس پر قتل
 کی ذمہ داری ہے۔ اشاعرہ تولید کے قائل نہیں، وہ موالید کو بھی باری تعالیٰ کی خلق
 کہتے ہیں، قتل کی ذمہ داری ان کے نزدیک بھی قاتل کی ہے لیکن کسب کی وجہ سے نہ
 کہ خلق اور تولید کی وجہ سے (شرح مواقف ص ۶۳۲) یہی مولانا کا مسلک ہے:

فعل را در غیب اثر بازادنی ست	وان موالیدش بحکم خلق نیست
بے شریکے جملہ مخلوق خداست	آں موالید ارچہ نسبت شان باست
زید پتر انید تیرے سوے عمر	عمر را بگرفت تیرش، پچو نمہ
مدتے سالے ہمیں زرا یئد درد	درد ہارا آفریند حق نہ مرد
زان موالید وجع چوں مرد او	زید را زادل سبب قتال کو

خلق حق افعال مارا موجود دست فعلِ ما آثار خلق این دست
ہمارا ارادہ اور دوسری عضویاتی قوتیں خود خلاق نہیں۔ اُن کا میدانِ عمل
بھی اُن کا تیار کیا ہوا نہیں۔

عمل اور کسب باری تعالیٰ نے جہاں اپنے بندوں کے افعال اور اُن کی قوتیں
پیدا کی ہیں وہاں اُن میں اختیار اور اس اختیار کو صرف کرنے
یا عمل کرنے کے لیے عمل کے بالکل ساتھ ساتھ اور اس سے متصل قدرت بھی پیدا کی ہے،
یہ قدرت جیسا کہ ما ترید یہ کہتے ہیں کرنے کی ایسی سکت اور قوت و صلاحیت ہے
جس سے اختیار کیا ہوا فعل تو انجام پاتا ہی ہے لیکن اس کے بجائے دوسرا فعل بھی
انجام دیا جاسکتا ہے۔ لہٰذا گویا ارادہ اور اختیار جہاں دو عملوں میں سے کسی ایک کو
ترجیح دیتا ہے وہاں قدرت اور سکت کو بھی خاص فعل سے متعلق کر دیتا ہے
متعدد عملوں پر یکساں قدرت کے بغیر یہ تردد نہیں ہوتا کہ کس کو اختیار کیا جائے؛
چنانچہ قدرت کے ساتھ اختیار بھی عمل سے پیوستہ رہتا ہے۔ ورنہ قدرت اور سکت
جو ہر قابلِ عمل فعل سے یکساں متعلق ہو سکتی ہے کسی خاص فعل سے کیسے متعلق ہوگی۔

یٰسبح با شدا یں تردد در سرم کہ روم در بکریا بالا پر م
ایں تردد ہست کہ موصل روم یا برائے سحر تا بابل روم !
پس تردد را بیا بد قدر تے ورنہ آں خندہ بود بر سبیلے

ہم اپنا اختیار اور اپنی قدرت تو محسوس کرتے ہیں لیکن باری تعالیٰ کے
ارادے اور اُس کی خلاقی کی تاثیر نہیں محسوس کرتے کیونکہ وہ نامحسوس ہیں:
اختیارت، اختیارش ہست کرد اختیارش چوں سوارے زیر گرد

ہمارا اختیار ہمارے اندر دبا رہتا ہے اور جہاں کوئی خاص عمل سامنے آیا
ہمارا اختیار جاگ اٹھا اور اس خاص عمل سے متعلق ہو گیا اور باری تعالیٰ نے
فعل پیدا کر دیا:

اختیار اندر درونت ساکن ست تانید آو یوسفے کف رانخت
کبھی ایسا ہوتا ہے کہ دو عمل سامنے ہوتے ہیں اور ہمارا اختیار ان میں سے کسی
ایک سے متعلق ہو گیا اور باری تعالیٰ نے فعل پیدا کر دیا:

اختیارے ہست در مانا پدید چوں دو مطلب دید آید در مزید
چنانچہ ہمارے اختیاری اعمال سے دو الگ الگ کردار تعلق رکھتے ہیں؛
ایک کردار باری تعالیٰ کا دوسرا ہمارا۔ ہمارا کردار اتنا ہے کہ باری تعالیٰ کے
پیدا کیے ہوئے اختیار اور ارادے کو کسی خاص فعل سے متعلق کر دیں۔ یہ کسب
کہلاتا ہے۔ باری تعالیٰ کا کردار یہ ہے کہ وہ فعل کو پیدا کر دے:

کرد حق و کرد ما ہر دو یہ ہیں کرد ما را ہست و آن پیدا است
گر بنا شد فعل خلق اندر میان پس مگو کس را چرا کردی چنان
فعل کی پیدائش میں ہمیں اتنا دخل ہے کہ ہم اس پیدائش کا ذریعہ اور آلہ ہیں۔
فعل ہمارے اعضا کے ذریعے سے پیدا ہوتا ہے اور اسی لیے دیکھنے والا اس کو
ہماری خلق اور ایجاد سمجھتا ہے:

آلتِ حقّی تو فاعل دستِ حقّ چوں زخم بر آلتِ حقّ طعن و دق
لیکن اس میں ہمارے کردار کو بھی ایک طرح سے دخل ہے اس لیے اس کی ذمّہ داری
ہم پر ہے؛ وہ ہمارا اختیار کیا ہوا ہے:

لیک ہست آں فعل ما مختار ما زو جزا، گہ نور ما گہ نار ما
 اس اختیار کے متعلق کر دینے پر اصل فعل کا پیدا کرنا تو یہ باری تعالیٰ کا کام ہے
 وہ پیدا کرے یا نہ کرے یہ اُس کی مصلحت اور حکمت ہے۔ ارادہ اور اختیار کو کام میں
 لے آؤ اور اُس کے انجام پانے میں ”تکلیف بر جبار کُن“ یہ انجام پذیر ہو گا یا نہیں یہ
 ہمارے لیے راز ہے۔ یہ راز جب ہی کھلے گا جب تم جدوجہد کرو اور عمل کرو۔
 کسب کن، جہد ے نما، سعی کن تا بدانی ستر علم من گدُن
 کسب اور سعی کے بغیر باری تعالیٰ کی نہ مشیت معلوم ہو سکتی ہے نہ فعل
 کے انجام پذیر ہونے نہ ہونے کے متعلق اس کا علم ازلی دریافت ہو سکتا
 ہے۔ باری تعالیٰ کے کردار کی اہمیت بھی جدوجہد اور بھرا س کی ناکامی
 سے معلوم ہوتی ہے۔

کسب اور عمل میں ہمارا کردار یہ ہے کہ باری تعالیٰ کے پیدا
 کسب اور اختیار کیے ہوئے اختیار اور قدرت کو کسی خاص شے کی انجام
 پذیری سے متعلق کر دیں۔ یہ نفسیاتی عمل ہے۔ اگر نفسیاتی اعمال جو ایک طرح
 سے ہماری زندگی اور ہماری ”انانیت“ ہیں، باری تعالیٰ کی خلق اور ایجاد ہیں
 تو کسب بے معنی سی بات ہے۔ اگر ہماری خلق اور ایجاد ہیں اور اختیار تو یہ
 اختیار اور اس اختیار کا ہمارے نفسیاتی عمل یعنی ہمارے پیدا کیے ہوئے اصل
 اختیار سے متعلق کرنا اس کی خلق و ایجاد ہے، غرض یہ کہ جبر و اضطرار سے دامن
 بچا لینا مشکل ہے۔ انسانی قدرت میں بھی کوئی حقیقی معنویت نہیں، امام غزالی
 کے بقول یہ ایک طرح کی بیچارگی ہے۔ اس کا اتنا ہی فائدہ ہے کہ انسان یہ محسوس
 کرتا رہے کہ اس میں قدرت ہے اور اس کے اعمال اس کی قدرت سے انجام پاتے ہیں۔

سلسلہ آگے بڑھاؤ تو یہ احساس بھی نفسیاتی عمل ہے اور وہ بھی اُس کی خلق نہیں
 آخر امام رازی کو کہنا ہی پڑا کہ انسان ذی اختیار صورت میں مجبور ہے یہ
 غالباً کسب کو انسان کا فعل ماننے کی اس دشواری کو دیکھتے ہوئے میر
 سید شریف اور علامہ تفتازانی وغیرہ نے کسب کی وضاحت مقارنت اور تعلق سے
 کرنی ضروری سمجھی؛ کسب ارادے اور اختیار کو کسی فعل سے متعلق کرنا اور قرن فعل
 کرنا نہیں ہے بلکہ ارادے اور اختیار کا خود فعل سے متعلق ہو جانا اور قرن فعل ہو جانا
 ہے۔ ارادے اور اختیار کا کسی فعل سے تعلق خود ارادے کی ضرورت اور اُس کا لازم
 ہے گویا ارادہ و اختیار کی معنویت تعلق پر موقوف ہے بغیر تعلق کے اُس کا وجود
 نہیں ہوتا۔ ارادہ و اختیار قوت کی حیثیت میں باری تعالیٰ کی خلق ہے اور عملاً کسی فعل
 کے ساتھ ابھرتا ہے چنانچہ اختیار باری تعالیٰ کی خلق، فعل سے اس کا تعلق اُس
 کے اپنے وجود کی ضرورت، چونکہ خود فعل نہیں اس لیے کسی مزید ارادے اور اختیار
 کا سوال نہیں اور فعل اس لیے اختیاری ہے کہ یہ انسان کے اپنے اختیار سے قرن ہے
 یہ توجیہ کافی دقیق تحلیل پر مبنی ہے لیکن دشواری اس سے بھی دور نہیں ہوتی
 ارادے کی خلق بلکہ ارادے کا ابھرنے اگر کسی خاص اور معین فعل کے ساتھ ہے اور
 غیر ارادی ہے تو کسب کو اختیاری کیسے کہا جائے گا اور اگر فعل کا تعین اس میں
 شامل نہیں ہے تو اختیار کا ابھرنے معنی ہے کیونکہ اختیار محض صلاحیت کی صورت
 میں پہلے سے ہے، ظہور کی کیا خصوصیت ہے۔ مزید برآں اختیار کا خود بخود ابھرنے
 اور خود بخود کسی فعل سے متعلق ہونا جبکہ اختیار باری تعالیٰ کی خلق ہے اور اُس کا ابھرنے

۱۔ تفسیر کبیر از امام رازی بحوالہ شرح فقہ اکبر از ملا علی قاری ص ۵۰۔

۲۔ شرح مواقف ص ۶۲۵۔ تقریب المرام شرح تہذیب الکلام ص ۱۶۶۔

دوسرا فعل ہے اور وہ بھی باری تعالیٰ کا ہے کسب اور عمل کے اختیاری ہونے کی کیا حقیقت ہے۔

اس دشواری کا حل اس کے علاوہ کوئی نہیں کہ اختیار اور ارادے کو عین ذات تسلیم کیا جائے اور نفسیاتی اعمال کو تقاضائے ذات مان کر مستقل اور الگ خلق سے متنا کر دیا جائے، چنانچہ حنفیہ میں سے ابن ہمام نے عزم مصمم کو متنا کر دیا ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ جب کوئی فرد میں، کہتا ہے تو خود اس کا مقصد اور دوسروں کی فہم، اس کی اور دوسروں کی جانی بوجہی منضبط اور بانظام وحدت ہوتی ہے۔ اس وحدت کو شخصیت کہا جاتا ہے۔ اس بانظام وحدت یا شخصیت میں فرد کے ماضی کی پوری تاریخ، پورا حال اور مستقبل کی نشوونما کا مکمل نقشہ، خیالی اور واقعی کی تمیز کے بغیر سب اپنی اجمالی اور وحدانی صورت میں شامل ہوتے ہیں۔ یہ تاریخ صرف واقعات، حادثات اور توقعات نہیں ہوتی، اس میں فرد کے وراثی اثرات، خاندانی شہری اور ملکی چھاپیں، عقائد، افکار اور اوہام سب شامل ہوتے ہیں؛ وحدانی کل کی صورت میں اور غیر منقسم اکائی کی شکل میں فرد کے بہت سے غیر واضح رویوں کی توجیہ اس کی اسی شخصیت کی تحلیل سے ہوتی ہے بہت سی نفسیاتی گزروں کو سمجھنے اور حل کرنے میں اسی شخصیت کا تجزیہ بکار آمد ہوتا ہے۔

خود ذات، انایا ایگو ما بعد الطبیعیاتی نقطہ نظر سے یہی شخصیت ہے یا کوئی دوسری طبعی یا غیر طبعی حقیقت جو اس شخصیت کے غلاف میں چھپی ہوئی ہے،

عملی لحاظ سے اس جگہ اس کی اہمیت نہیں۔ ہماری عملی زندگی کا تعلق اس شخصیت سے ہے۔ حیات اور زندگی وہ کچھ بھی ہو وہ اس میں دوڑتی ہے اور اسے بکھرنے نہیں دیتی۔

فرد کی اس مستقل شخصیت اور جامع وحدت کو کبھی کبھی وقتی حالات اور اس کے ظروف اور ماحول دبا لیتے ہیں اور فرد کا رویہ اس کی مستقل شخصیت سے میل نہیں کھاتا۔ یہ رویہ شخصیت کے ایسے رخ سے تعلق رکھتا ہے جس کو وقتی حالات یا اس وقت کے ظروف اور ماحول نے اپنی قوتِ تاثیر سے ابھار دیا ہے۔ یہ سچ ہے کہ اس عارضی شخصیت کی توجہ کے لیے بھی اس کی مستقل شخصیت ہی کی طرف رجوع کرنا پڑتا ہے کیونکہ اصل میں یہ اسی کا ایک رخ ہے؛ دبا ہوا اور خفتہ۔

فرد کا ارادہ اور اختیار شخصیت سے الگ شے نہیں جو اس میں رکھا ہوا ہو اور اختیاری اعمال اس سے پھوٹ رہے ہوں بلکہ شخصیت کی فعال حیثیت کا نام ارادہ اور اختیار ہے۔ بے عملی کی حالت میں یہ فعالی 'ناپدید' اور 'ساکن دروں' ارادے کی حیثیت میں موجود رہتی ہے اور گویا خود شخصیت بھی خفتہ ہوتی ہے۔ مستقل یا عارضی شخصیت کے سامنے جب کوئی ایسی صورت آتی ہے جو فعالی چاہتی ہے تو کبھی فعال ہو جانے کے بجائے وہ اپنے جامع موقف سے اس پر نظر ڈالتی ہے۔ اس نظر کا وقفہ طویل بھی ہو سکتا ہے اور مختصر بھی اور یہ خاص فعالی خفتہ بھی رہ سکتی ہے اور بہر حال عمل بھی، لیکن کبھی ایسا ہوتا ہے کہ یہ خاص فعالی فوری ابھر آتی ہے گویا ارادہ بیدار ہو جاتا ہے۔ یہ واضح رہے کہ جب تک شخصیت فعال نہ ہو اس کا کوئی فعل ارادی نہیں ہوتا محض تصورات بھی محرکِ عمل ہوتے ہیں لیکن ان میں چونکہ شخصیت شامل نہیں ہوتی اس لیے ان کو ارادی اور اختیاری اعمال میں شمار نہیں کیا جاسکتا۔

لے اسٹاؤٹ کی دستورِ نفسیات، باب نہم، "رضا کارانہ فیصلہ پیش نظر ہوا و بڑی حد تک ہی مآخذ ہے۔"

انسانی شخصیت کی یہ فطرت، ساخت کا یہ انداز اور اس کے انطباعات اور چھاپوں کا یہ منضبط نظم باری تعالیٰ کی خلق ہے۔ وہ اس کے پورے ماضی کو اس کے پورے حال کو، اور مستقبل کی نشوونما کے پورے نقشے کو یا کسی ایک یا دو کو کلاً یا جزاً منتشر کر دے سکتا تھا کہ شخصیت ظہور پذیر نہ ہو یا ہو تو ناقص ہو۔ یہ محض عقلی احتمال ہی نہیں ہے بلکہ شاذ نفسیاتی حالتوں میں ایسا ہی ہوتا ہے۔ باری تعالیٰ کا یہ احسان ہے کہ اس نے ان سب چھاپوں کو محفوظ کر کے منظم اور منضبط وحدانی صورت میں شخصیت کی تشکیل کی۔ یہ تشکیل یا یہ انطباعات ہمارا ارادہ، ہمارا اختیار اور ہماری خصوصی فعالیت ہے، خفیت یا بیدار، جہاں یہ فعالیت کھڑی اور بکھری، شخصیت گئی یا مستور ہوئی۔

یہ فعالیت خود فعل اور عمل نہیں بلکہ باری تعالیٰ کے اختیار خاص اور اقتدار برتر کا ظہور ہے۔ جبر اور اضطرار نہیں۔ یہ ہمارے انطباعات ہیں جو خاص طرح مرتکز ہوئے ہیں اور ہمارے کسب اور عمل ہیں جو جمع اور منظم ہوئے ہیں، ان کی بنیاد بھی ہمارے شخصی اعمال، ہمارا اپنا اجتماع، اپنی تاریخ اپنے ظروف اور اپنی جھوٹی سچی توقعات اور آرزوئیں ہیں۔ اس میں کسی الگ خلق اور الگ اختیار کا سوال نہیں۔

قضاے الہی یا باری تعالیٰ کے ازلی فیصلے حق ہیں۔ یہ فیصلے اصولی اور قضا و قدر عام ہیں جن میں کوئی تغیر اور تبدل ممکن نہیں۔ اس نے یہ فیصلہ کر دیا ہے کہ ہر عمل کا اس کے مناسب اثر ہے اور اس کے مطابق بدلہ، نیک عملوں کی جزا ہے اور بُرے عملوں کی سزا۔ سیدھے رستے پر چلنا سعادت اور بُرے رستے پر چلنا شقاوت ہے۔ باری تعالیٰ کے یہ ایسے فیصلے ہیں جو کبھی نہیں بدلتے۔

قَدْ جَفَّ الْقَلَمُ بِمَا هُوَ كَارِئٌ اِیْسے ہی اصولی اور عام فیصلوں کے ناقابل تنسیح ہونے کا اعلان ہے :

پس قلم بنوشت کہ ہر کار را
کثر روی، جَفَّ الْقَلَمُ، کثر زایدت
لا یقِ آن ہست تاثیر و جزا
راستی آری، سعادت زایدت
ظلم آری، مدبری جَفَّ الْقَلَمُ
عدل آری، بر خوری جَفَّ الْقَلَمُ
یہ قضاے الہی ہمارے جدوجہد میں روک نہیں بلکہ عمل کے لیے ہمیز ہے۔
راست روی کی خواہش کو انگیز اور کج روی کے میدان کو روکتی ہے۔

ہمچنین تاویل قد جَفَّ الْقَلَمُ
جدوجہد اور کسب و سعی، قضاے الہی کی طرح خود حقیقت ہے، ایک کو دیکھنا
دوسرے کو نہ دیکھنا یک چشمی ہے :

بل قضا حق ست و جد بندہ حق
ابلیس نے باری تعالیٰ کا فیصلہ تو دیکھ لیا لیکن اپنے عمل اور کسب کی اہمیت
اور تاثیر سے آنکھیں بند کر لیں۔

باری تعالیٰ کے اٹل فیصلوں کو جو ٹالنے کی کوشش کرتے ہیں اور اپنے فیصلوں
کو بدلنے کی جدوجہد نہیں کرتے اور ان پر قائم رہنا چاہتے ہیں وہ باری تعالیٰ کے
فیصلوں کو نہیں روک سکتے اپنی گردن میں شقاوت کا طوق ڈال لیتے ہیں اور
اپنی تباہی اپنے ہاتھوں لے آتے ہیں اور آخر میں اوندھے منہ گرتے ہیں :

بر قضا ہر کوشیخوں اور د
سرنگوں آید زخوں خود خورد
صحیح راہ عمل باری تعالیٰ کے فیصلوں کی روشنی میں زندگی گزارنا ہے۔ اسی کے
حدود میں پناہ ہے، وہی پچ سکتا ہے جو حدود و قضا میں اپنی جدوجہد جاری رکھے :

لے الطیرانی بسندہ عن ابن عباس۔

جز کسے کا نہ در قضا اندر گریخت خون اور ایچ تر بیچے نریخت
 غیر آنکہ در گریزی در قضا بیچ حیلہ نہ بدت ازوے نہ ہا
 باری تعالیٰ کے اٹل فیصلوں کے علاوہ کچھ ازلی فیصلے ایسے ہیں جن میں تغیر
 و تبدل ہو سکتا ہے اور ہوتا ہے۔ اگر باری تعالیٰ کے تمام فیصلے اٹل ہوں اور
 ان میں وہ خود بھی ترمیم و تنسیخ نہ کر سکے تو اس کی حیثیت معزول حاکم سے زیادہ
 نہ ہوئی اور نہ جفت القلم کا یہ منشا ہے کہ وہ اپنے ترمیم و تنسیخ کے حق سے
 دست بردار ہو گیا ہے۔

تو رواداری؛ روابا شد کہ حق ہمچو معزول آید از حکم سبق؛
 کہ نہ دست من برون ز دست کار پیش من چندیں میا، چندیں مزار
 بلکہ معنی آں بود جفت القلم نیست یکساں پیش من عدل و تم
 فرق بنہادم میان خیر و شر فرق بنہادم نہ بد ہم اند بستر
 چیزوں کے وصفوں اور ان کی خاصیتوں کی طرح باری تعالیٰ کے حکم بھی دو
 طرح کے ہیں؛ کچھ اصلی اور کچھ عارضی۔ اصلی میں تغیر و تبدل نہیں ہو سکتا، عارضی
 خاصیتیں اور عارضی حکم بدل سکتے ہیں۔ انبیا علیہم السلام کی مسلسل اور متواتر
 تبلیغ سے تنگ آ کر کفار نے کہہ دیا کہ ہمارے دلوں پر قفل لگے ہیں اور باری تعالیٰ
 جو کہ دیتا ہے اُسے کوئی نہیں پلٹ سکتا، نقاشِ ازل نے جو نقش کر دیا وہ باتوں
 سے دھل سکتا ہے؛ پتھر سے سو سال تک کہتے رہو کہ لعل ہو جا، وہ لعل ہو
 جائے گا؛ انبیا علیہم السلام جواب دیتے ہیں؛

انبیا گفتند کارے آفرید و صفہائے عارضی
 و صفہائے کہنتاں زراں سر کشید کہ کسے مبعوض مے گرد در رضی

سنگ را گوی کہ ز رشو بہیدست مس را گوی کہ ز رشو راہ بہست
 مبعوض ازلی جس کے مفعوب ہونے کا فیصلہ ہو چکا ہے چاہے تو اپنے ناپسندیدہ
 اعمال ترک کر کے پسندیدہ اعمال کر سکتا ہے اور باری تعالیٰ اپنے سابقہ فیصلے کو بدل دیتا ہے۔
 مذکورہ خیالات کی روشنی میں یہ کہنا غلط نہ ہو گا کہ مولانا کے نزدیک
 قضائے الہی کی ایک قسم کلیات اور قوانین ہیں اور دوسری قسم ان کے جزئیات اور
 اطلاقات۔ پہلے ناقابل تغیر اور دوسرے تغیر پذیر ہیں۔ پہلی قسم نظری حقیقتیں ہیں
 اور دوسرے اعمال اور نتائج۔ مثنوی میں قضا و قدر کے متعلق متفرق خیالات کو ان
 دونوں قسموں کی روشنی میں دیکھا جائے۔ کہیں کہیں مولانا کا
 موقف بدلا ہوا نظر آتا ہے لیکن غور و فکر اور تاویل سے اُسے مولانا کے موقف سے
 ہم آہنگ کیا جاسکتا ہے۔

کائنات کی چیل پہل عمل سے ہے عمل کے اصول اُس کے جزئیات، میدان
 عمل، اثرات اور دائرہ اثر پہلے سے مقرر کر دیے گئے ہیں۔ اُن ہی کے مطابق کارخانہ
 عالم چل رہا ہے۔ اگر پہلے سے یہ سب کچھ مقرر نہ ہوتا تو کائنات ساکن اور جامد
 ہو جاتی۔ قضا و قدر کی فعالی کائنات کے باطن کو متحرک رکھتی ہے:

جنبش خلق از قضا وعدہ است تیزی زندان ز سوزِ وعدہ است

نفس اول را ند بر نفس دوم ما ہی از سر گندہ با شدنِ ز دم

مدیرِ حیات نفس کلی نے نفوس جزئیہ ضخامت اور اِزاجِ شخصیت میں یہ دوڑ دھوپ پیدا کی
 ہے اور انہیں متحرک کیا ہے مچھلی کی ضخامت سر سے ہوتی ہے اور وہی اس کو متحرک
 کرتا ہے، دُنیا بھی اسی نفس کلی کے مقرر کیے ہوئے اصول پر چل رہی ہے۔ عمل
 کی تحریک عالمِ بالا سے ہے لیکن انسان کس عمل کو اختیار کرتا ہے، اس کی دوڑ دھوپ
 سعادت کے لیے ہے یا شقاوت کے لیے۔ اگر شقاوت اختیار کر لی اور براہِ راستی طرف

چلتا رہا تو آخر میں اُس کی سوجھ بوجھ جواب دیدیتی ہے اور قضاے معلق مبرم ہو جاتی ہے اور اس کا فیصلہ نافذ ہو جاتا ہے۔

چوں قضا آید شود دانش بخواب مہ سیرہ گرد و بگیر و ماہتاب
لیکن اگر شقاوت نے اس کو چاروں طرف سے نہیں گھیر لیا ہے، لغزشیں ہوئی ہیں مگر اُن پر ندامت ہے تو سعادت کا دروازہ بند نہیں ہوا ہے اور توفیق نے ابھی آنکھیں نہیں موندی ہیں؛

گفت آدم کہ ظلمنا نفسنا
بعد تو بہ گفتش اے آدم نہ من
نے کہ تقدیر و قضاے من با ایں؟
گفت تر سیدم، ادب نگذاشتم
یہ قضاے متغیر تھی، حضرت آدم نے اپنا اختیار غلط استعمال کیا، لغزش تھی۔
لغزش کے احساس کے بعد قضا کا عذر گستاخی تھا۔ اپنا جرم تھا، اعتراف چاہیے تھا، قضا کا عذر حق پر الزام تھا یہ

۱۔ مولانا کے آخری سات شعروں کی تشریح و تاویل اُن کے اُس خیال کو سامنے رکھ کر کی گئی ہے جو فیہ مافیہ ص ۳، اور مثنوی کے بعض اشعار میں انھوں نے ظاہر کیا ہے لیکن یہ اشعار اور بعض دوسرے اشعار بظاہر مولانا کے اس موقف کے خلاف ہیں۔ فیہ مافیہ ص ۱۶۵ میں مولانا نے جو کچھ کہا ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ قضا قدر میں مولانا اشعار کا پورا اتباع کرتے ہیں قضا و قدر افراد کے تفصیلی اعمال پر حاوی ہے اور افراد کا ان کے خلاف اختیار اور تدبیریں سب بے معنی ہیں، اگر مولانا کا حقیقی موقف یہی ہے تو ان جیسے اشعار کو ان کے ظاہری معانی پر رکھنا ہی صحیح ہے لیکن مولانا کے ان متضاد موقفوں کی تطبیق بہت مشکل ہو جائے گی۔

مولانا کے یہاں قضا و قدر مخلوط ہیں، ایک دوسرے میں فرق نہیں معلوم ہوتا۔ چونکہ عوام ان میں فرق نہیں کرتے اور مثنوی عقائد و کلام کی کتاب نہیں۔ عام لوگوں کی باتوں سے اہم نتیجے نکالنا اور لوگوں کی رہنمائی کرنا مثنوی کا اصل مقصد ہے اس لیے یہ اختلاط عیب نہیں۔

قضا و قدر کے مختلف تصور قضا و قدر ہمارے کلام و عقائد کا معرکہ الآرامسلہ ہے اور قریب قریب سب ہی مذہبوں میں کسی نہ کسی صورت میں موجود ہے۔ ہندو، عیسائی اور یہودی سب اس کی دشواریوں سے دوچار ہیں اور اپنے اپنے مذاق کے موافق سب نے اس کی توجہیں کی ہیں۔

فلاسفہ اسلام نے بھی اس پر غور و فکر کی ہے، لیکن ان کا انداز فکر عقلی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ عالم کون و فساد میں نہ خالص خیر ہے نہ محض شر؛ دونوں مدغم ہیں ایک پہلو سے ایک شے خیر ہے تو اُس کا دوسرا رخ شر خیر کی ایسی خلق کہ اُس میں کسی پہلو شر نہ ہو محال ہے۔ سنکھیا نہ ہر شے لیکن بہت سے مرضیوں کے لیے تریاق۔ اُس کی تر یا قیت باقی رکھی جائے اور سمیت پوری طرح دور کر دی جائے ناممکن۔ خلاق حکیم کی توجہ کامرکز خیر ہے۔ اس کی قضا اور پھر قدر کی بنیاد خیر پر ہے۔ شر کی قضا اور تقدیر لازم اور تابع کی حیثیت رکھتی ہے، مقصود اصلی نہیں ہے۔ اور خیر کے مقابلے میں قابل لحاظ، اس ناقابل لحاظ شر کی وجہ سے عام اور کثیر خلق سے باز رکھنا حکمت و دانائی نہیں بلکہ مسلم فلاسفہ کا یہ موقف بہت سی شرعی نصوص کے ظاہر کے خلاف ہے اور شائع کی بنیادی فکر پر قضا و قدر کی اس توجہ سے ضرب لگتی ہے۔ وہ متعلقہ نصوص

کو اُن کے ظاہر پر رکھتے ہیں اور اُن کو سامنے رکھ کر قضا و قدر کی تشریح کرتے ہیں اور اس تشریح سے جو دشواریاں پیدا ہوتی ہیں انھیں دور کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔

وہ کہتے ہیں کہ پردہ عدم سے منصفہ شہود پر چیزیں جن جن افعال، خواص اور اوصاف اور جن جن حدود و مقادیر کے ساتھ آئیں گی، خود بخود اور اپنے ذاتی تقاضے اور اپنے فعل سے نہیں آئیں گی۔ یہ سب باری تعالیٰ کے ازلی اور قدیم ارادہ و قدرت کا نتیجہ ہوں گی۔ باری تعالیٰ کا یہی ازلی اور قدیم ارادہ قضا ہے حقیقی اور حسی ہستی میں اپنے تمام اسباب و علل، ظروف، آثار اور تعلقات کے ساتھ ٹھیک اُسی طرح جس طرح ان کی قضا ہوئی ہے وجود میں آنا قدر ہے۔ گویا قضا کو یہی نقشہ ہے اور قدر اُس کی حسی تطبیق ہے۔

حنفی متکلمین یا ماتریدیہ اشاعرہ کی اس قضا کو قدر کا نام دیتے ہیں خوب پختگی اور اتقان کے ساتھ آفرینش کو انجام دینا ان کے نزدیک قضا ہے۔ بعض اہل تحقیق نے کہا ہے کہ قضا و قدر کا اصل اصول حکم اور فیصلہ ہے۔ حکم اور فیصلے کا مطلب ہے کائنات کی ابتدائی اور ازلی تدبیر اور وحدانی اصولی ساخت و فطرت (یا امر کلی)، اصولی اسباب کی اصولی وضع و نہاد یا اس وحدانی فطرت کی ازلی تفصیل حنفیہ کی قدر اور اشاعرہ کی قضا ہے۔ اسباب کا مقررہ حرکات کے ساتھ اپنے مسببات سے عالم واقع میں متعلق ہوتا حنفیہ کی قضا یا آفرینش کا اتقان ہے اور اشاعرہ کی یہی قدر ہے۔

معتزلہ انسان کے اختیاری اعمال میں قضا و قدر کا عمل دخل نہیں مانتے۔

انسان کے افعال میں وہ باری تعالیٰ کا صرف علم تسلیم کرتے ہیں لیکن علم کو ان افعال میں موثر اور فعال نہیں سمجھتے۔ اختیاری افعال کا اصل خالق خود انسان ہے اور وہی ان کے اچھے بُرے کا ذمہ دار اور اسی لیے سزا اور جزا کا سزاوار ہے۔ قضا و قدر کے متعلق فلاسفہ اور معتزلہ کے موقف سے انسانی اختیار متاثر نہیں ہوتا۔ اشاعرہ کا تصور بظاہر انسانی اختیار کی نفی ہے۔ اشاعرہ باری تعالیٰ کو اس معنی میں ذی ارادہ مانتے ہیں کہ کائنات کا ہر حادثہ، شے ہو یا فعل باری تعالیٰ کے ازلی ارادے کے تحت ہوا ہے، ہو رہا ہے اور ہو گا۔ جو اس کے ازلی ارادے میں نہیں وہ نہ ہوا نہ ہو سکتا ہے۔ ممکن کی ہستی باری تعالیٰ کی قدرت پر موقوف ہے اور قدرت بغیر ارادے اور اختیار کے فعال نہیں۔ چنانچہ کائنات میں کوئی شے باری تعالیٰ کے تکوینی امر یا ارادے کے بغیر نہیں ہوتی۔ لہ

مولانا کے نزدیک بھی کوئی شے اس کے حکم تکوینی کے بغیر نہیں ہو سکتی۔ کائنات باری تعالیٰ کی ملک ہے اور ملک میں مالک کے حکم کے بغیر کوئی شے کیسے سرزد ہو سکتی ہے یہی اشاعرہ کا موقف ہے۔

حاکم آمد در مکان و لامکان

حاش لله آیش شار الله کاں

در بقیع اید سر یک تار مو !

بیج کس در ملک او بے امر او

کنزین سگ بر در آن شیطان او

ملک، ملک و ست فرمان آن او

باری تعالیٰ کا یہی ازلی ارادہ ایک حیثیت سے قضا ہے۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ انسان اپنے اختیاری اعمال میں بھی اختیار نہیں رکھتا اور جس طرح اپنی

۱۔ شرح مواقف ص ۶۴۴۔ ۲۔ ایضاً ص ۶۳۰۔ ۳۔ ایضاً ص ۶۳۱۔ شرح عقائد

جلالی ص ۴۶ مخطوطہ کتاب خانہ قاضی صاحب رام پور۔

سکتا اور قدرت کو محسوس کرتے ہوئے بھی اُس سکت سے کچھ نہیں ہوتا جو کچھ ہوتا ہے وہ باری تعالیٰ کی قدرت سے ہوتا ہے اسی طرح اس کا ارادہ بھی وہم ہی وہم ہے۔ اس کا ارادہ و اختیار درحقیقت باری تعالیٰ کا ارادہ و اختیار ہے۔ انسان محض منظر اور محل ہے۔ مولانا فرماتے ہیں:

ہم زحق ترجیح یا بدیک طرف زراں دو، یک را برگزیند زراں کف
اتنا ہی نہیں بلکہ اُس کے ارادہ و اختیار کو جو اسباب ابھارتے ہیں وہ خود باری تعالیٰ کے آفریدہ ہیں:

میل و رغبت کان زمام آدمی ست جنبش آں رام امر آں غنی ست
فعل اختیاری کے سرزد ہوتے ہوئے صرف یہ احساس کہ وہ اُسے اپنی قدرت سے کر رہا ہے، اشاعرہ کے نزدیک انسانی قدرت ہے۔ خود اختیار بھی اس سے آگے نہیں بڑھتا کہ وہ محسوس کر لے کہ اس فعل کو اُس نے اپنی رغبت اور اپنے میلانِ خاطر سے انتخاب کیا ہے ورنہ اس کا ارادہ ازلی ارادے کے تابع ہے، یہ احساس بھی تو بحثا ہوا ہے اپنا نہیں۔ ارادہ ازلی میں جس کی قسمت شقاوت ہے وہ سعید کیسے ہو سکتا ہے۔ اور جو سعید ازلی ہے اُس کے شقی ہونے کا کیا ارکان۔

منکلیں حنفیہ "يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ"
کی سند پر کہتے ہیں کہ قضاے ایزدی انسانی سعی اور جدوجہد سے بدل سکتی ہے جس کی قسمت شقاوت ہے اعمالِ خیر کے اختیار سے سعید ہو سکتا ہے اور جس کا ازلی حصہ سعادت ہے، بد اعمالیوں کے ارتکاب سے شقی بن جاتا ہے، وَ نَعُوذُ بِاللّٰهِ مِنْ ذٰلِكَ بِئْسَ جِهًا تَكْ عِلْمُ بَارِيكَ تَعْلُقُ هِيَ اِسْمٌ فِي تَغْيِيرِ مَكْنِ

نہیں۔ باری تعالیٰ جانتا ہے کہ کون اعمالِ بری مبتلا ہو جائے گا اور کون اعمالِ خیر کی طرف متوجہ ہو جائے گا۔ علم کی بنیاد معلوم کی واقعیت ہے وہ خود خلق و تکوین نہیں، نہ کسی کے ارادے میں اس کی تاثیر، اس لیے علم سے اختیار کی نفی نہیں ہوتی سوائے لیکن علم ازلی کے ساتھ جس کی بنیاد حسی اور خارجی واقعیت پر ہے اور اسی لیے غیر متغیر ہے ازلی قضا میں تغیر و تبدل کو جائز رکھنا میل نہیں کھاتا۔ الا یہ کہ قضا کو اصول اور کلیات تک محدود مانا جائے اور اصول و کلیات کے اطلاقات و تفصیل کو افراد کے کسب پر موقوف رکھا جائے۔ اور ماتریدیہ کا قضا و قدر میں یہی موقف ہے۔

اشاعرہ کے نزدیک قضاے ایزدی میں تبدل و تغیر ممکن نہیں۔ انسانی سعی و جدوجہد سے شقی سعید نہیں ہو سکتا اور جس کا حصہ سعادت ہے اس کا شقی ہونا ممکن نہیں بلکہ یہ اختلاف اہم اور دور رس نہیں۔ اشاعرہ سعادت اور شقاوت میں آخر کا لحاظ کرتے ہیں اور ماتریدیہ وقتی صورتِ حال کا۔ مولانا اس مسئلے میں اشاعرہ کے پیرو ہیں اور آخر کا لحاظ رکھتے ہوئے سعادت اور شقاوت میں تغیر و تبدل کے قائل نہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ ہمیں چیزیں اپنی باطنی اور اندرونی حیثیت میں معلوم نہیں اس لیے ہمارے وقتی فیصلوں کا اعتبار نہیں وہ حالات کے ساتھ بدلتے رہتے ہیں۔ باری تعالیٰ باطن اور اندرون سے واقف ہے اس لیے اس کے فیصلے جو آخر اور باطن کے لحاظ سے ہیں ان میں کوئی فرق نہیں ہوتا اور یکساں رہتے ہیں :-

اسم ہر چیزے بر خالق سرش

اسم ہر چیزے بر مآظاہر شس

نزد خالق بود نامش اثر و ہر

نزد موسیٰ نام چو بَش بدعصا

بَدْعُمَرَا تَامِ اِنْجَابِت پَر سَت
 اَنكِه بَد تَزْوِیَك مَانَا مَش مَنی
 صَوْرَتِے بُدَا اِی مَنی اَندر عَدَم
 حَاصِل اِی اَمَد حَقِیْقَت تَام مَا
 مَر دَر اَبَر عَاقِبَت تَلَمِے نَهِنْد

لیک مومن بود نامش در الست
 پیش حق این نقش بُد کہ بامنی
 پیش حق موجود نے پیش و نہ کم
 پیش حضرت کآن بود انجام ما
 نے ہر ان کو عاریت نامے نہند

انسانی کسب و عمل کے متعلق اشاعرہ کا موقف یہ ہے کہ
 قضا و قدر اور اختیار انسان جس فعل کا ارادہ کرتا ہے اور اس کے انجام دینے
 میں اپنی قدرت کا استعمال کرتا ہے، قدرت ایزدی اس کو پیدا کر دیتی ہے، خلق ایزدی
 انسانی ارادے اور انسانی قدرت کے استعمال پر مبنی ہے۔ اگر انسان اُس فعل کو نہ
 کرنا چاہتا تو ایزدی قدرت و ارادہ اس فعل سے متعلق نہ ہوتے اور وہ واقع
 نہ ہوتا۔ اشاعرہ کا قضا کے متعلق یہی موقف ہے بلکہ حق تعالیٰ کا علم ازلی انسان
 کے تمام ارادوں، اختیارات اور استطاعتوں کو محیط ہے؛ اُس سے کوئی چیز
 باہر نہیں۔ انسان کے ان معلوم اور یقینی اختیارات اور استطاعتوں پر باری تعالیٰ
 کا ازلی ارادہ یا قضا مبنی ہے۔ اس توضیح سے قضا و قدر کے باعث انسانی اختیار
 کی نفی نہیں ہوتی۔ جس طرح انسانی قدرت کے متوازی اور بالکل موافق باری تعالیٰ
 کی قدرت کی فتالی ماننے سے باری تعالیٰ کی قدرت محدود نہیں ہوتی بلکہ ارادی
 ترجیح ہوتی ہے۔ اسی طرح قضا و قدر جو خود اُس کے علم پر مبنی ہے اس کو کسی
 دوسری قضا و قدر سے نہیں روکتی، بلکہ ایک خاص قضا کی ارادی ترجیح ہوتی ہے۔
 اشاعرہ کی اس توضیح سے مولانا بھی متفق ہیں۔

ان خالص نظری بحثوں اور عقلی مشرکافیوں اور فکری دشواریوں کے باوجود

یہ مسائل ہماری زندگی میں کوئی اہمیت نہیں رکھتے۔ ہر شخص اپنے اختیار، اپنی استطاعت اور اپنے حدود کو محسوس کرتا ہے اور فعال زندگی گزارتا ہے اور اپنی جدوجہد کی ذمہ داری محسوس کرتا ہے، نہ صرف مذہب بلکہ قانوناً بھی، اس کا یہ فطری احساس جزا اور سزا کے لیے کافی سمجھا جاتا ہے۔

قضاے الہی کو پسند کرنا تقاضاے ایمان ہے کسی کو اختلاف نہیں لیکن رضا بالقضا کیا اس میں افعال عباد بھی شامل ہیں؟ منہیات ہیں یا مامورات، معصیتیں ہوں یا طاعتیں حتیٰ کہ کفر اور اسلام سب حوادث ہیں اور ہر حادثہ باری تعالیٰ کی خلق ہے اور ارادی خلق؛ بغیر ضرورت و وجوب اور بلا جبر و اکراہ، اس لیے اشاعرہ کے یہاں اس پسند میں افعال عباد شامل ہیں۔ معتزلہ صرف مامورات میں باری تعالیٰ کے ارادے کا دخل مانتے ہیں۔ مکروہات اور ناپسندیدہ اعمال میں ان کے نزدیک کراہیت شامل ہے نہ کہ ارادہ۔ وہ ارادہ اور رضا یا پسندیدگی کو لازم و ملزوم کہتے ہیں۔ باری تعالیٰ انھیں عملوں کو اپنی مخلوق سے چاہتا ہے جنہیں وہ پسند کرتا ہے۔ اشاعرہ ارادے اور رضا مندی یا پسندیدگی کو الگ الگ سمجھتے ہیں حکم اور امر کے لیے یہ ضروری نہیں کہ حکم کے بجا لانے اور اس کی تعمیل کیے جانے کا ارادہ بھی ہو، حکم دیا جاتا ہے اور مقصد یہ ہوتا ہے کہ اس کی تعمیل نہ ہو، کسی شے سے منع کیا جاتا ہے اور آدمی چاہتا ہے کہ اس کے روکنے کی تعمیل نہ ہو۔ معتزلہ امر اور ارادے میں لزوم ملتے ہیں اس لیے ان کے نزدیک باری تعالیٰ کا ارادہ انھیں اعمال میں شامل ہوتا ہے جن کا وہ حکم دیتا ہے، چنانچہ ان افعال کی پسندیدگی جن میں باری تعالیٰ کا ارادہ شامل نہیں، رضا بالقضا نہیں۔

اشاعرہ اور معتزلہ کا یہ اختلاف خلق افعال پر مبنی ہے۔ معتزلہ اختیاری افعال کو بندے کی خلق کہتے ہیں اور اشاعرہ ممکن کو باری تعالیٰ کی ارادی خلق کا نتیجہ مانتے ہیں؛

اُن کے نزدیک ارادہ الگ ہے اور اس سے ممکن کی آفرینش کا تعلق ہے اور حکم و امر الگ ہے اور اُس سے رضا اور پسندیدگی کا تعلق ہے۔ باری تعالیٰ کا اشیاء و افعال کی آفرینش کا ازلی نقشہ یا ارادہ ہی اُس کی قضا ہے اور قضا کی پسندیدگی اشیاء کے نزدیک تقاضاے ایمان ہے اس لیے اگر کفر باری تعالیٰ کے ازلی ارادے یا قضا کا ایک حصہ ہے تو اس پر پسندیدگی رضا بالقضا کی خاص صورت ہے جس کو تقاضا کے ایمان ہونا چاہیے حالانکہ یہ کفر ہے۔ معتزلہ کا اشیاء پر یہ پُرانا اعتراض ہے۔

اشیاء کو نہ اس سے انکار ہے کہ کافر کا کفر باری تعالیٰ کے کوئی ارادے کے تحت ہے نہ وہ کفر کو باری تعالیٰ کی قضا میں شامل کرنے کو قبیح سمجھتے ہیں۔ قضاے کفر سے راضی ہونا اور اسے پسند کرنا یقیناً تقاضاے ایمان ہے لیکن ایک فعل کفر ہے اور ایک عمل کفر یا اس کا کسب عمل اور کسب مقضی ہے قضا نہیں

کافر نے اپنے اختیار اور قدرت کو کفر سے متعلق کیا، باری تعالیٰ نے اس کے اختیار اور صرف قدرت کی بنیاد پر اُس کے اختیار کیے ہوئے فعل کو اپنے ارادے سے پیدا کر دیا۔ اصل فعل کی حد تک یہ قضا اور خلق ہے اور کفر مقضی اور مخلوق ہے جو کافر کے کسب کے باعث پیدا ہوا ہے۔ ایمانی تقاضا اُس کی خلق اور آفرینش سے راضی ہونا اور پسند کرنا ہے نہ کہ ہر مخلوق اور ہر پیدا کی ہوئی شے کو پسند کرنا اور اس سے راضی ہونا۔ کفر خود باری تعالیٰ کے نزدیک بھی مبغوض ہے اس لیے اُس کو ناپسند کرنا، یہ ایمانی تقاضا ہے برخلاف ازیں اس کو پسند کرنا کفر و نفاق ہے۔

مولانا بھی رضا بالقضا کو ایمانی تقاضا مانتے ہیں اور اشیاء پر معتزلہ کے

اس سوال و جواب میں وہ اشاعرہ کے مؤید ہیں۔ انھوں نے اس پُرانی بحث کو نئے سوال و جواب میں پیش کیا ہے اور اس کی طرف اشارہ کر دیا ہے :

دی سوالے کرد سائل مر مرا
گفت تکتہ "الرضا بالکفر کفر"
باز فرمود او کہ اندر ہر قضا
نے قضائے حق بود کفر و نفاق؛
ورنیم راضی، بود آں ہم زبیاں
گفتش ایں کفر مقضی نے قضا است
پس قضا را، خواجہ از مقضی بیاں
راضیم در کفر زان رو کہ قضا است
کفر از روے قضا خود کفر نیست

زانکہ عاشق بود او بر ما جبرا
ایں پیمبر گفت و گفت اوست مہر
مر مسلمان را رضا باید رضا
گر بدیں راضی شوم گرد و شقاق
پس چہ چارہ باشد ہم اندر میان
ہست آثار قضا ایں کفر راست
تا شکالت دفع گرد و در زماں
نے ازاں رو کہ نزاع و بحث مات
حق را کافر محض ایں جان نیست

انسان نے جانے بوجھے اپنے اختیار اور اپنی استطاعت کو کفر سے متعلق کر دیا، اس کے اسی اختیار کے باعث باری تعالیٰ کی قضا ہوئی اور اپنے وقت پر کفر کا ظہور ہو گیا۔ یہ کفر انسان کا ہوا اور وہی کافر ہوا۔ کفر کی آفرینش کفر نہیں اس لیے حق تعالیٰ کے کافر ہونے کا کیا سوال۔

کفر اپنے خالق اور اپنے مالک کا انکار ہے اس لیے جہالت اور سرکشی ہے، گمراہی اور

۱۔ میں اس کی تخریج نہیں کر سکا، عقائد کی کتابوں میں بطور کلیہ ذکر کیا جاتا ہے۔

۲۔ الطبرانی فی الکبیر۔

تباہی ہے اور انسان جس عمل کو اپنی حسی زندگی میں پسند کرے گا، جس کے لیے جدوجہد کرے گا، جس کا ارتکاب کرے گا۔ ازل میں اُس کو وجود میں لانے کا فیصلہ کر دینا قضا ہے، واقعاتی دنیا میں اُس کے اختیار اور اُس کی قدرت کو موثر بنادینا قدرت ہے۔ قضا کی بنیاد علم ہے اور کفر کا منشا جہالت اور علم و جہالت میں بڑا فرق ہے۔

کفر جہل ست وقضائے کفر علم ہر دو یک کے باشند، آخر علم و حلم حق تعالیٰ کے لیے کوئی فعل قبیح اور ناروا نہیں

قبیح اور باری تعالیٰ کی قدرت اس کا ارادہ اور قدرت سب پر حاوی ہے، کچھ معترض نہ کہتے ہیں کہ باری تعالیٰ کو قبیح افعال پر دسترس نہیں کیونکہ اُن کی قباحت معلوم ہوتے ہوئے اُن پر قدرت حماقت ہے اور قباحت کا علم نہ ہوتے ہوئے قدرت جہالت ہے اور دونوں باری تعالیٰ کے لیے نقص اور عیب ہیں۔ اشاعرہ کے نزدیک کسی فعل کا اچھا، بُرا ہونا ہمارے لحاظ سے ہے، بارگاہِ ایزدی میں کوئی چیز قبیح نہیں، ہر شے حسن اور اچھی ہے، علاوہ ازیں کسی بری چیز کا ارتکاب عیب یا نقص ہو سکتا ہے صرف قدرت اور استطاعت کسی کے لیے بھی عیب اور نقص نہیں اور باری تعالیٰ کا فعل بھی خلوق ہے ارتکاب اور کسب نہیں۔ اس کے لیے فعل قبیح کے معنی ایجادِ قبیح ہے اور ایجادِ قبیح ویسا ہی کمال ہے جیسا ایجادِ حسن ہے۔ مولانا بھی باری تعالیٰ کی قدرت کو افعالِ حسرت تک محدود نہیں مانتے اور تبیح کی خلق اور ایجاد کو خالق اور موجد کا کمال سمجھتے ہیں، نقصان نہیں، ایجاد کی قباحت موجد کا قصور نہیں، خلق کی رشتہ خلاق کا عیب نہیں؛ فن پارے کا کمریہ اور خوفناک ہونا فنکار کا کمریہ اور خوفناک ہونا نہیں۔

زشتی خط زشتی نقاش نیست

بلکہ ازوے زشت را بنمودنی ست

قوت نقاش باشد آنکہ او

ہم تواند زشت کردن ہم نگو

یہ اس کی فنکاری کا کمال ہے کہ اگر وہ حسن و جمال کو اس کی آخری بلندیوں تک مصور کر سکتا ہے تو کراہت اور گھناؤنے پن کو بھی سب سے نیچی پستیوں تک دکھلا سکتا ہے :-

نقشِ یوسف کرد و جو ز خوش سرشت

نقشِ عفریتان و ابلیسان زشت

ہر دو گوئے نقش، استادِ مئی اور ست

زشتی اونمیت، آن را دی اور ست

خوب را در غایت خوبی کشد

حسنِ عالم چاشنی ازوے چشد

زشت را در غایت زشتی کند

جملہ زشتیہا بگردش برتند

تا کمال دانشش پیدا شود

منکر استادیش رسوا شود

ماتریدیہ باری تعالیٰ کے افعال

باری تعالیٰ کے افعال اور حکمت و مصلحت کو مبنی بر حکمت و مصلحت مانتے

ہیں اگرچہ اس مصلحت اور حکمت کا تعلق خود ذات سے نہیں ہے بلکہ مخلوقات سے

ہے۔ اشاعرہ بھی اس کے افعال کو حکمت سے خالی نہیں مانتے۔ لیکن حکمت و

مصلحت کو لازم نہیں سمجھتے۔ یہ بھی ہو سکتا ہے کہ اس کے کچھ فعل بے حکمت و بے

مصلحت ہوں بر خلاف ازیں ماتریدیہ حکمت و مصلحت کو ضروری اور لازم مانتے

ہیں؛ ایسا نہیں ہو سکتا کہ اس کا کوئی فعل حکمت و مصلحت نہ رکھتا ہو۔ یہ اختلاف

محض نظری ہے عملاً کوئی فرق نہیں کسی کو اس حقیقت سے انکار نہیں کہ باری

تعالیٰ کے تمام افعال پر حکمت اور مصلحت ہیں یہ

مولانا کس مسلک کے حامی ہیں، مجھے کوئی تصریحی بیان نہیں ملتا تاہم وہ باری تعالیٰ کے کسی فعل کو حکمت و مصلحت سے عاری نہیں مانتے، دنیا کی کوئی چیز دنیا میں کوئی فعل، ہمارے نقطہ نظر سے اس میں اچھائی ہو یا بُرائی، بے فائدہ اور عبث نہیں، ہم اس کی مصلحت سمجھ سکیں یا نہ سمجھ سکیں :

ہر چہ بنی در جہاں از آیتے ہست بہر معنی و بہر حکمتے
کفر جو ہمارے لیے سب سے بدتر گناہ ہے، باری تعالیٰ کی اس میں بھی مصلحت ہے
کفر ہم نسبت بخالق حکمت ست چوں بہا نسبت کنی کفر آفت ست
اُس کی آفرینش سراسر حق اور منفعت ہی منفعت ہے۔ یہ ہو سکتا ہے کہ ہم اس کی منفعت اور افادیت کے محل اور ظروف نہ جانتے ہوں۔ منفعت اور افادیت کا تعلق محل اور موقع کے علم سے ہے اور اسی لیے علم و دانش کی تحصیل ضروری ہے۔ علم کے بغیر چیزوں سے نہ فائدہ اٹھایا جاسکتا ہے نہ مضر توں سے بچا جاسکتا ہے :
نیست باطل ہر چہ نیرداں آفرید از غضب در علم و ز نصح و کلید
نفع و ضرر ہر یکے از موضع ست علم زیں اور واجب و نافع ست

حسن و قبح کا شرعی ہونا
اشاعرہ استحقاقِ مدح و ثواب اور سزاواریِ مذمت و عقاب کے معنی میں حسن و قبح کو شرعی کہتے ہیں۔
شریعت نے جس عمل کو خوب کہا وہ خوب ہے، جس کو زشت کہا وہ زشت ہے۔ فعل میں خود کوئی اچھائی یا بُرائی نہیں۔ معتزلہ حسن و قبح کے عقلی ہونے کے قائل ہیں۔ خود فعل اپنی جگہ خوب اور زشت ہے اپنی ذاتی حیثیت میں یا کسی اپنی ناگزیر صفت کی وجہ سے۔ انسانی عقل سلیم اُس کی اچھائی اور بُرائی کو سمجھ لینے کے لیے کافی ہے۔ میری نظر سے مولانا کا واضح خیال تو نہیں گزرا لیکن قرآن و اشارات سے یہ معلوم

ہوتا ہے کہ وہ اشاعرہ کے ہم خیال ہیں اور حسن و قبح یا نیکی اور بدی کو شریعت پر موقوف مانتے ہیں۔

عقلاً کوئی فعل کیسا ہی بُرا اور ناسزا ہو لیکن اگر شریعت اس کا حکم دیتی ہے تو وہ دنیا بھر کی نیکیوں پر بھاری ہے :

ہر بدی کہ امر او پیش آورد
آن ز نیکیہاے عالم بگذرد

حتیٰ کہ کفر؛ اپنے خلاق اور اپنے پروردگار کا انکار اور اس سے سرکشی اور بغاوت سے زیادہ عقلاً قبیح اور بُرا کون فعل ہو سکتا ہے لیکن اگر باری تعالیٰ کے حکم کی وجہ سے اس کا ارتکاب ہو اور شریعت نے اس کو فرض کر دیا ہو تو اس کی قیاحت اور بدی سب جاتی رہتی ہے اور وہی عین ایمان ہو جاتا ہے :

بد نما ند چوں اشارت کرد دوست
کفر ایماں شد چو کفر از بہر دوست

چنانچہ نہ نیکی مطلق ہے کہ ہر حال میں نیکی رہے اور نہ بدی مطلق ہے کہ ہر موقع پر بدی رہے۔ حالات اور ظروف کسی عمل کو نیک اور بد بناتے ہیں اور حالات و ظروف کا علم شریعت سے ہوتا ہے اس لیے "جزیر امر و نہی یزدانی متن" اور نجات کے لیے اُسی کی جبل متین پر اعتماد چاہیے۔

خیر مطلق نیست ز بہایم چہ پیہر
شر مطلق نیست ز بہایم چہ پیہر

اشاعرہ کے نزدیک باری تعالیٰ کا لوگوں کی ہدایت بعثتِ انبیاء و ارسالِ رسل اور رہنمائی کے لیے نبیوں اور رسولوں کو مبعوث

کرنا اور دنیا میں بھیجنا ممکن ہے بلکہ واقعہ ہے۔ باری تعالیٰ کا اپنے بندوں پر یہ احسان اور کرم ہے، اس کے لیے واجب اور ضروری نہیں۔ فلاسفہ، اسلام اور کچھ معتزلہ اور ماتریدیہ اس لیے کہ اس میں مصلحتِ خلق ہے، ضروری اور واجب سمجھتے ہیں۔

مولانا کا خاص طور سے کیا خیال ہے، مجھے دریافت نہ ہو سکا لیکن مولانا عام عقائد میں اشاعرہ کا اتباع کرتے ہیں ساتھ ساتھ باری تعالیٰ کے لیے اُن کے نزدیک کوئی نئے قبیح نہیں اس لیے کوئی چیز اُس پر واجب بھی نہیں، انبیاء اور رسولوں کا بھیجنا بھی واجب اور ضروری نہ ہونا چاہیے۔ مولانا باری تعالیٰ کی آفرینش کو اس کا کرم اور احسان سمجھتے ہیں کہ :

از برائے لطفِ عالم را بساخت ذرّہ را آفتابِ او نواخت
اور اس احسان و کرم کا فائدہ صرف مخلوق سے تعلق رکھتا ہے، باری تعالیٰ سے کوئی واسطہ نہیں رکھتا :

گفت پیغمبر کہ حق فرمودہ است قصد من از خلق احسان بودہ است
آفریدم تا ز من سودے کنند تا ز شہدم دست آلودے کنند
نے برائے آنکہ تا سودے کنم وز برہنہ من قبائے بر کنم
فائدے اور سود میں اپنے واجب کو ادا کرنا بھی شامل ہے۔ اس لیے بظاہر وہ اس خاص مسئلے میں اشاعرہ کے پیرو ہیں۔

باری تعالیٰ اگر انبیاء علیہم السلام کو مبعوث نہ فرماتا تو کفر و دین میں کوئی فرق نہ ہوتا۔ فرمان نہ آتا تو واجب اور ممنوع کی تمیز نہ رہتی۔ شریعت نیک و بد مقرر کرتی ہے، شریعت نہ ہوتی تو نیک و بد سب ایک ہوتے۔ میزان عدالت نہ قائم ہوتی تو نظم و ضبط ختم ہو جاتا۔ یہ واضح رہے کہ مولانا کے نزدیک انسانی عقل اپنے طور پر استخراج اور کسی شے کے اکتشاف کی صلاحیت نہیں رکھتی۔ حضرات انبیاء کی وحی اور اُن کی صدگوں تعلیمات کو الگ کر دیا جائے تو انسان کے پاس کچھ نہ رہے گا۔ غرض یہ کہ باری تعالیٰ کا انسان پر یہ بہت بُرا

لے لا اصل لے (العراقی)

فضل ہے کہ اُس نے بعثتِ انبیا سے اُس کو نوازا:

حق فرستاد انبیا را بہر ایں مومن و کافر، مسلمان و جہود
پیش از ایشاں با ہمہ یکیاں بدیم
تا جہرا گرو دز ایشاں کفر و دیں
پیش از ایشاں جملہ یکیاں مے نمود
کس نہ دانستہ کہ مانیک و بدیم
روز مرہ کی عملی زندگی میں فرماں برداروں اور منافقوں، نیکوں اور
بدوں کی حیثیت مقرر ہو جانا، کاروباری میدان میں اُن کی قیمتوں کا نمایاں ہونا
تاکہ نیکی اور بدی حسی واقعیت بن کر سامنے آجائے اور نیکی اور بدی اپنی مفید اور
مضر صورت میں واضح ہو جائیں؛ بعثتِ انبیا کا مقصد ہے:

حق فرستاد انبیا را با ورق تا گزید ایں دا نہارا بر طبق

اس بعثت کا بہت بڑا اور اہم فائدہ یہ بھی ہے کہ انسان کی باطنی حقیقت
اور روحانی شخصیت جو مادیت کے تہ بہ تہ علاقوں میں چھپی ہوئی اور تیرہ ہے
نکھر جائے اور آدمی مادیت کے وقتی اور فانی مطالبوں اور روحانیت کے
حقیقی اور ابدی تقاضوں میں فرق کر سکے اور محسوس کر لے کہ اس کی اصلی حقیقت
کیا ہے اور اس کا باطن کیسی کیسی نادر خصوصیتوں کا حامل ہے، اس کی صحیح شخصیت
کیا ہے۔ وہ کیا تھا اور کیا ہو گیا، چنانچہ انبیا علیہم السلام اس کی گزشتہ حیثیت
کی یاد دہانی کرتے ہیں کوئی نئی چیز نہیں پیش کرتے۔

سا لہا ایں دروغ تن پیدا و فاش روغن جاں اندر وفائی و لاش

تا فرستد حق رسولی بندہ دروغ را در خمیرہ جنبہ نندہ

تا بجنبہا نہ بہنجہا روغن تا بد انم من کہ پنہاں بود من

کائنات میں انسان کی حیثیت آوارہ اور کٹی ہوئی پتنگ کی تھی،
الگ تھلگ، خالق کائنات سے اس کا تعلق قائم کرنا گویا پوری کائنات کا

جنود بنا دینا ہے اور پوری انسانیت بلکہ پورے عالم کے ساتھ اس میں
نیرسگالی، ہمدردی اور عادلانہ جذبات پیدا کر دینا ہے۔ بعثتِ انبیا کی
ایک خاص غرض یہ بھی ہے۔ موسیٰ علیہ السلام سے باری تعالیٰ کا خطاب ہے:-

تو برائے وصل کردن آمدی نے برائے فصل کردن آمدی

ہر ایسی شے کو معجزہ کہتے ہیں جس کا مقصد نبوت و رسالت کا دعویٰ کرنے
معجزہ والے کی نبوت و رسالت کی تصدیق ہو۔ معجزے کی خاص شرط یہ ہے کہ
قطرت کے عام اور جاری قوانین کے خلاف ہو اور اس کا مقابلہ اور معارضہ کسی کے
بس کا نہ ہو۔

عام عادی اسباب کے بجائے معجزہ اسباب کی ایسی صنف سے تعلق رکھتا
ہے جو ان اسباب سے بالاتر اور خود ان اسباب میں تاثیر کا باعث ہیں، انبیا
علیہم السلام اپنے معجزات میں عادی اسباب کے سلسلے سے باہر نکل جاتے ہیں اور ان
اسباب کی تاثیروں کا ربط منقطع ہو جاتا ہے:

بہت برا سباب، اسبابِ دگر در سببِ منکر، در ان افکنِ نظر

انبیا در قطع اسباب آمدند معجزات خویش بر کیواں زوئد

بے سبب مریح را بشکافتند بے زراعت چاش گندم یافتند

معجزات کی اصل اغراض اللہ کے رسولوں اور نبیوں کی تصدیق ہے ان
کا باعث منکروں کا انکار ہے۔ حجت اور دلیل کی ضرورت اُس کے مقابلے میں
پڑتی ہے جو دعویٰ نہیں تسلیم کرتا:

معجز و برہان چہ انازل شدے

بہر صدق مدعی در بے شکی

گر نہ انکار آمدے اندر ہریدے

معجزہ، بچوں گواہ آمدن کی

معجزہ دلیل نبوت ہونے کے باوجود باعث ایمان اور نبی کی نبوت پر اقیان کی وجہ نہیں ہے۔ ایمان کے لیے نبی سے طبعی مناسبت اور اس کی کشش کی ضرورت ہے،

موجب ایماں نباشد معجزات بوترے جنسیت کند جذب صفات

معجزے کا مقصد منکرین دعوت اور دشمنان نبوت کو مغلوب اور ذلیل کرنا ہے۔ دلی تعلق پیدا کرنے کے لیے ہم جنسی اور باطنی مناسبت درکار ہے:

معجزات از ہر قہر دشمن ست بوترے جنسیت پے دل بردن ست

نایکار اور تہی دست عجیب سے عجیب کرشمے دیکھ لیں لیکن قبول حق نہیں و خاشاک کا منصب نہیں۔ ناکارہ کا میلان خاطر ناکارہ کی طرف اور تہی دست کی توجہ تہی دست کی طرف ہوتی ہے حضرت موسیٰ کا کسی مست سے خطاب ہے :-

زراں عجب تردیدہ از من بے لیک حق را کے پذیرد ہر خسے

باطلان را چہ رہاید ؟ باطلے عا طلان را چہ خوش آید عا طلے

زراںکہ ہر جنسے رہاید جنس خود گا و سوے شیر نر کے رو نہد

ابو جہل نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے معجزے کی خواہش کی آپ نے اس کی خواہش پوری کر دی۔ معجزہ دیکھنے سے اسے کیا فائدہ ہوا ؟ ایمان و اقیان کے بجائے اس کے شکوک و شبہات میں اضافہ ہوا :

معجزہ جست از نبی بو جہل سگ دید و نفرو دش از اں الا کہ شک

بر خلاف انہی جن بزرگوں کو اللہ کے رسول پر ایمان ہے انہیں کسی خرق عادت کی ضرورت نہیں۔ ان کے ایمان میں تنازگی کے لیے اللہ کا رسول سراپا معجزہ اور خرق عادت ہے :

در دل ہر امتی کز حق منزہ است اُور آوازہ ہمیں معجزہ است

سمعیات

اشاعرہ ایسے شخص کو نبی اور رسول کہتے ہیں جس کو باری تعالیٰ نے انبیاء و رسل اپنی مخلوق میں اپنے احکام کو پہنچانے کے لیے مبعوث کیا ہو۔ ایسے شخص کی برگزیدگی یا انتخاب کے لیے خاص شرائط یا خاص صلاحیتیں ضروری نہیں۔ یہ برگزیدگی محض فضل و کرم ہے جس کو چاہتا ہے اُس کو نوازتا ہے۔ یہ مولانا نے بھی انبیاء و رسل علیہم السلام کو برگزیدہ پیغامبروں اور باری تعالیٰ کے احکام پہنچانے والوں کی صورت دی ہے اور اُن کے انتخاب کیے جانے کے لیے کسی شرط اور صلاحیت کا ذکر نہیں کیا ہے تاہم مولانا کے یہاں انبیاء کا تصور ظواہرِ نصوص سے کہیں زیادہ صوفیانہ روایات اور مشاہدات پر مبنی ہے۔

قرآن و حدیث کے ظواہر کو سامنے رکھ کر علمائے ظاہر نے انبیاء و رسل کا جو تصور پیش کیا ہے وہ بہت سادہ اور واضح ہے۔ اس تصور میں بشریت پوری طرح نمایاں ہے؛ اُن کی تبلیغ کے طریقے، معاشی اور معاشرتی اعمال، جنگ و صلح، کامیابیاں اور ناکامیاں، جسمانی اذیتیں، مالی پریشانیاں، حزن و ملال، مسرت و انبساط، غرض یہ کہ اُن کی نجی اور بیرونی زندگیاں نصب العینی بلند یوں کو چھوتے ہوئے بھی انسانی ہیں اور بالکل فطری اور عادی پر خلاف ازیں ارباب باطن اور اہل کشف و مشاہدہ کے بیانات سے ان برگزیدہ بندوں کا جو نقش ابھرتا ہے، وہ بہت زیادہ ماوراء الفطرۃ اور مافوق البشریہ ہے۔

عوام کی عجوبہ پسندی، عقیدت و محبت اور اہل باطن سے ارادت سب نے

مل کر اس کشفی اور الہامی تصور کو مقبول عام کر دیا۔ اس تصور کی پیچیدگیاں اور
وقتیں اہل نظر سے چھپی نہیں، مولانا نے فنا اور بقاء سے ان وقتوں کو دور کیا ہے اور
ظاہرِ نصوص کو اربابِ باطن کے شہود سے تطبیق دی ہے۔

مولانا کے نزدیک انبیاء علیہم السلام اپنی اصل اور حقیقت میں اس جہان سے
تعلق نہیں رکھتے۔ وہ عالمِ بالا کی مخلوق ہیں چنانچہ اُن کا میلان ہمیشہ عالمِ بالا کی
طرف ہوتا ہے؛ اس عالمِ آب و گل سے بے نیاز:

انبیا چوں جنسِ علیین بُدند سوئے علییں سجان و دل شُزند
اُن پر فرشتے نازل ہوتے ہیں، یہ نزول اُن کی جنسی کشش کا نتیجہ ہے؛ جنسِ جنس
کو اپنی طرف کھینچا کرتی ہے:

انبیا چوں جنسِ روح ند و ملک مر ملک را جذب کردند از فلک
جان ہی جان ہیں، کمیت اور مقدار سے بری، دراز و کوتاہی سے بلند:
آن دراز و کوتاہی در جسمهاست آن دراز و کوتاہی اندر جان کجاست
یہ بشریت ایک طرح کا بیرونی غلاف ہے کہ کہیں عوامِ غیر جنس جان کر وحشت
نہ کریں:

ز اں بود جنسِ بشر پیغمبراں تا بحسبیت رہند از ناوداں
اُن تہی داستانِ قسمت کی بے بصیرتی تھی جو اُن ارواحِ مقدسہ کو برابر بشر ہی
سمجھتے رہے اور کہتے رہے کہ ہم بھی بشر اور یہ بھی بشر:

گفت اینک بشر ایشاں بشر ما و ایشاں بستہ خوابیم و خور
اس نہ استند ایشاں از عما ہست فرقی در میان بے منتہا
بیرونی غلاف سے دھوکا کھا گئے اور مقابلے میں صفتِ بستہ ہو گئے؛ سمجھے کہ
مقابلہ انسان کا انسان سے ہے:

قصہ جنگ انبیاء داشتند جسم دیدند، آدمی پیدا شد

نظاہر اکیلے ہیں لیکن صد جہاں در بغل۔ چھوٹی سی جسدی صورت میں لیٹے ہوئے
اور پورے عالم کبیر کو اس کی ساری وسعتوں کے ساتھ مسخر کیے ہوئے۔ انھیں اکیلا
اور کمزور خیال کرنا کیسی افسوس ناک حماقت تھی :

ہر پیمبر فرد آمد در جہاں فرد بود و صد جہانش در نہاں

عالم کبریٰ بقدرتِ سخنہ کرد
ابہانش خرد دیدند و ضعیف

ابہاں گفتند مردے پیش نیست

دائے آنکو عاقبت اندیش نیست

یہ آب و گل سے صاف ہو چکے، سمندر میں مل کر سمندر ہو گئے، زنداں کی تنگ
کوٹھری سے باہر آ گئے، اب پہنائیاں ہی پہنائیاں ہیں :

پاک گشتہ آں، زر گل صافی شدہ در فرونی آمدہ درانی شدہ

ترک گل کردہ، سوئے بحر آمدہ رستہ از زندان و گل بجرے شدہ

اُن کے نفس مرچکے اس لیے جتنے نفسانی عیوب ہیں، وہ اُن سے بری ہیں، کینہِ حسد
اور عداوت سب سے پاک۔ منکرانِ خدا اور دشمنانِ دین سے ان کے انتظامی سلوک
کا باعث خود دشمن ہیں، اُن کے زخم ان کے اپنے ہاتھ کے لگائے ہوئے ہیں لعل
کو شعاعِ آفتاب سے روکنے میں کس کو ضرر اور نقصان پہنچتا ہے تو آفتاب
کی عداوت کا کیا ذکر :

دشمن خود بودہ اند آں منکران زخم بر خود می زدند ایشان چہاں

دشمن آں باشد کز و آید عذاب مانع آید لعل را از آفتاب

مانع خویش اند جملہ کافران از شعاع جوہر پیغمبران

دنیا انھیں قبول کرے یا رد، انھیں اس سے سروکار نہیں تسلیم و رضا،

تفصیل حکم اور اطاعت اُن کا شیوہ۔ تنہا باری تعالیٰ کی مدد اور یاری پر اُن کا بھروسہ؛
 بیچ مارا باقبولی کار نیست
 کار ما تسلیم و فرمان برداری نیست
 غیر حق جانِ نبی ریا نیست
 باقبول و ردِ خلقش کار نیست
 کار و بارِ جہاں کا انتظام و انصرام عہدِ یہ عہدِ ان سے متعلق ہے :
 صد ہزاراں انبیاء حق پرست
 خود بہرِ قمر نے سیاستہا بدست
 اسبابِ طبیعیہ کی تاثیر کو اُن کے معاملات میں دخل نہیں۔ چرخ کی ستمگاری اور
 ستاروں کی ناہنجاری اُن کے لیے بے معنی :

کار و بارِ انبیاء و مرسلون
 ہست از افلاک و اختر ہا برون
 خود پیشرو ہیں اور اپنے ہی پیرو، اپنی روشنی میں چلتے ہیں اور اپنے اوپر ایمان
 رکھتے ہیں :

پیر و نور خود ست آں پیش رو
 تابع خویش ست آں بنجوش رو
 مومن خویش ست و ایماں آورید
 ہم ہداں نورے کہ جانش زراں چرید
 اس لیے کہ وہ خود ہیں ہی نہیں، اُن میں جو خودی بول رہی ہے وہ اُن کی خودی
 نہیں؛ اُن کی سماعت، بصارت اور اس کا علم و احساس؛ کوئی شے ان کی نہیں؛
 اُن کے پردے میں حق تعالیٰ کی سماعت، بصارت اور علم فعال ہے۔ حضرت نوح
 کی زبان سے ارشاد ہے :

بنگرید اے سرکشوں! من ہن نیم
 من ز جانِ مردم بجانان مے ز نیم
 چوں زجاں مردم بجانان زندہ ام
 نیست مرگم تا ابد پائیدہ ام
 چوں مردم از حواس بوالبشر
 حق مرا بشنید و ادراک و بصر
 چونکہ من نیستم، ایں دم زہرست
 پیش ایں دم ہر کہ دم زد کافر است
 انبیاء کا ظاہری کردار تو جو ہے وہ ہے اور اس سے بغیر امتیاز سب مستفیض ہیں،

اس کے ساتھ ان کی باطنی تاثیریں ہیں جن سے خواص اور ارباب باطن فائدہ اٹھاتے ہیں :-

انبیاء اور دروہم نغمہ ہاست طالبان راز ان حیاتِ بے بہاست
اُن کی وسعتیں اس تنگنائے عالم آب و گل میں نہیں سما پاتیں تو شاہانہ شان و
شکوہ سے لامکاں کی طرف اپنالاد شکر لے جاتے ہیں اور دنیا سے متہ موڑ لیتے
ہیں :

انبیاء را تنگ آمد اس جہاں چوں شہاں رفتند اندر لامکاں
شیخ اکبر تمام انبیا علیہم السلام کو اصلاً حقیقتِ محمدی کا ظہور کہتے ہیں
اس حقیقت کا اپنے تمام اول و آخر کمالات کے ساتھ ایسا ظہور جو ہر عہد اور ہر
زمانے سے ہم آہنگ ہو ممکن نہیں۔ اس لیے یہ حقیقت اسم، دہر، کے تقاضوں
کے باعث ہر زمانے میں جدا جدا صورتوں میں ظاہر ہوتی رہتی ہے۔ ہر صورت
کا ظہور ایسے مراتب و کمالات کے ساتھ ہوتا ہے جو اُس کے عہدِ ظہور سے میل کھائیں
حقیقتِ محمدیہ کی یہ عہد یہ عہد الگ الگ صورتیں، انبیا و رسل ہیں۔

ان عہد بہ عہد صورتوں کا بعینہ حقیقتِ محمدیہ ہونا یا اُس سے الگ یا دوسرا
ہونا احوال پر موقوف ہے؛ کثرت اور خلق و آفرینش کا حکم غالب ہے تو یہ صورتیں
آپس میں بھی الگ الگ ہیں اور حقیقتِ محمدیہ سے بھی جدا۔ یہ صورتیں یا انبیا حق
تعالیٰ کے خاص خاص اسما کا منظر ہیں اور حقیقتِ محمدیہ سب اسما کی جامع ہے۔
اگر کثرت کے بجائے وحدت کا حکم چھایا ہوا ہے تو سب عہدوں میں حقیقتِ محمدیہ
ہی حقیقتِ محمدیہ ہے، نہ دوسرا پیغمبر نہ دوسرا پیغام؛ اول سے آخر تک ایک
دین، ایک اعمال اور ایک رسول ہے۔

لے مقدمہ شرح نصوص از داؤد قیصری، فصل ہشتم، مخطوطہ کتابخانہ قاضی صاحب رام پور۔

مولانا نے بھی ”نام احمد نام جملہ انبیاست“ کہا ہے لیکن اس کی وجہ یہ بیان کی ہے کہ یہ آخری عدد ہیں اور آخری عدد میں تمام اعداد شامل ہوتے ہیں گویا وہ تمام کمالات جو الگ الگ ہر سہری میں موجود رہے ہیں آنحضرت میں وہ سب یکجا ہو گئے ہیں۔ شیخ کے تصور سے مولانا کا تصور انبیاء کس قدر متاثر ہے، یہ ارباب حال جانیں۔ مجھ بے ذوق کو ان میں کیسا ہی نہیں نظر آتی۔

مثنوی سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا تصور
محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پیدا ہوتا ہے وہ بہت بڑی حد تک کشف و مشاہدات پر مبنی ہے۔ بشری رُخ بہت مبہم اور دھندلا ہے، ماورائیت اور فوق البشریت نے انسانی خدو خال کو پوری طرح چھپا لیا ہے۔ اس تصور میں کتنی واقعیت ہے، اس کا فیصلہ اصحاب کشف کر سکتے ہیں۔ اس میں حسیت اور خارجیت کم اور داخلیت و روحانیت زیادہ ہے۔

نبی علیہ السلام کا ایک ظاہری اور حسی وجود ہے دوسرا معنوی اور باطنی اور یہی اصل اور مغر ہے۔ دُنیا کے سامنے صرف ظاہری رُخ ہے، باطنی سبک مخفی اور نہاں ہے۔

ظاہر شراشہرہ گہاں کنیم
 باطنش را از ہمہ پنہاں کنیم
 آپ کی ظاہری اور حسی مہتی یہ ہے کہ آپ بشر ہیں اور دوسرے بنی نوع کی طرح اسی گوشت پوست اور انھیں عناصر سے مرکب جن سے دوسرے انسان :

ہست ترکیب محمد لحم و پوست
 گر چہ در ترکیب ہر تن جنس اوست
 مگر یہ عام ترکیب کبھی کبھی ایسی خصوصیتیں رکھتی ہے جن سے دوسری ترکیبیں محروم ہیں
 گوشت وارد، پوست دار و استخوان
 بیچ این ترکیب را باشد ہماں
 یہ ترکیبی قوام ایسی حقیقت کو نتھامے ہوئے ہے جو مصدر ہزار معجزہ ہے :
 کاندراں ترکیب آمد معجزات
 کہ ہمہ ترکیبہا گشتند مات

اس ترکیب کو دوسری ترکیبوں سے اس معنی میں مشابہ کہا جاسکتا ہے کہ شکل و سہیت یکساں ہے لیکن خصوصیات میں یہ ترکیب اور دوسری ترکیبیں آپس میں کوئی نسبت نہیں رکھتی!

ظاہر شماند بظاہر باو یکہ قرص نان از قرص مدور ست نیک

کہنے کو یہ بدن ہے لیکن دوسرے بدنوں کے مقابلے میں یہ بدن خود جان ہے؛

مصطفائے کوہ کہ جسمش جاں بود تا کہ رحمٰن علم القرآن بود

آپ مجسم آئینہ تھے، دیکھنے والوں کا باطن آپ میں منعکس ہوتا تھا؛ کور باطن آپ کو دیکھتے تو آپ کو کریمہ المنتظر پاتے یہ خود ان کا باطن تھا جو انھیں کریمہ دکھاتا تھا؛

دید احمد را ابو جہل و بگفت ز رشت نقشے کز بنی ہاشم شگفت

گفت احمد مرور کہ راستی راست گفتمی گر چہ کار افزا راستی

روشن ضمیر آپ پر نظر ڈالتے تو حسن و جمال کا نقش بے مثال پاتے، دیکھنے والوں کا اندرون آپ کے آئینہ جمال سے پلٹ کر انھیں نظر آتا تھا؛

دید صدر یقین بگفت اے آفتاب نے ز شرقی نے ز غربی خوش ثبات

گفت احمد راست گفتمی اے عزیز اے رہیدہ تو ز دنیاے خمیز

ان متضاد بیابانوں کی تصدیق پر حاضرین کو تعجب ہوا۔ آپ نے اپنی آئینہ رومی کی خصوصیت بیان فرما کر ان کا تعجب دور فرمایا؛

گفت من آئینہ ام مصقول دست ترک و منہ و درمن آں بیند کہ ہست

اپنے حسی وجود میں حسب و نسب کے لحاظ سے بھی آپ کی عظمت اور وجاہت

غیر معمولی بلکہ بے نظیر تھی۔ جن پشتوں اور جن شکموں سے ہوتے ہوئے آپ تشریف

لائے ہیں وہ تا آدم دنیوی وجاہت کے مسلسل حامل اور دنائت کے ہر شبہ سے

پاک رہے ہیں، اجتماع کے ہر شعبے میں عوامیت کے ہر شاخے سے بری، سید ابن سید ابن سید
تا یہ پشت آدم اسلافش ہمہ مہترانِ رزم و بزم و ملحمہ

آبا و اجداد سے یہ صلبی تعلق صرف ظاہری ہے، محض گوشت پوست کا رشتہ؛
اس نسب خود پوست اور بودہ است کنز شہنشاہانِ مہ پا بودہ است
منز اور معنوی وجود حسب و نسب کی آلودگیوں سے برتر ہے حسب و نسب کے تعلق
کے لیے یک جنسی ضروری ہے اور آپ کا کوئی ہمجنس نہیں؛

منز اور خود از نسب و درست پاک نیست جنسش از سمک کتن سماک
آپ مقصد آفرینش ہیں۔ ظاہر حضرت آدم مقدم سہی لیکن باطناً سبقت آپ کو حاصل
ہے۔ آنحضرت کی زبان سے مولانا کہتے ہیں؛

گر بصورت من ز آدم زادہ ام من معنی جدِ جَدِ افتادہ ام
فرشتوں کا حضرت آدم کو سجدہ، حضرت آدم کی عالم بالا میں سکونت نہی علیہ السلام
کو سجدہ تھا۔ عالم بالا آپ کی تنگ و تاز کا میدان تھا، حضرت آدم تو آپ کے پیرو تھے؛
کنز برائے من بدش سجدہ ملک از پے من رفت بر ہفتم فلک

حضرت آدم کی پیدائش کا باعث آپ ہیں۔ کائنات درخت ہے اور آپ حاصل
ظاہر میں درخت پھل سے پہلے ہے لیکن اصل غرض و غایت ہونے کی وجہ سے پھل
کہیں پہلے ہے؛

پس ز من زائیدہ در معنی پدر پس ز میوہ زاد در معنی شجر
اسی لیے آپ اول بھی ہیں اور آخر بھی؛

لہ غالباً "لولاک لما خلقت الافلاک" سے استخراج ہے، وقال المصنوع المصنوع

بہر ایں فرمودہ است آن ذوقنون رمز سخن الآخرون السابقون

تمام انبیا حضرت آدم کو شامل کر کے فرع ہیں، آپ اصل، دوسرے مقتدی اور آپ مقتدی۔ ہوائے رحمت آپ کے ہاتھ میں ہو گا اور دوسرے اس کے سائے میں؛

مصطفیٰ زین گفت کا دم و انبیا خلف من باشند در زیر لوائے

آپ کا معنوی وجود بشریت سے بلند اور انسانی نقصوں سے پاک ہے بشریت آپ پر چھائے ہوئے اور آپ کو ڈھانپے ہوئے جھاگ ہیں جس کے نیچے ٹھائیں مارتا سمندر ہے۔ خوگر محسوس کی نظر بشریت پر مرکوز رہ جائے اور جھاگوں کے نیچے اصل سمندر تک نہ پہنچ پائے تو دنیا کی ناقص اور عقل کی کوتاہی ہے، سمندر کا کیا گناہ؟

چوں ندیدند ازوے انشق القمر

دیدہ حس، دشمن عقل ست و کش

بت پرستش گفت و ضد را بش خواند

ز انکہ حالے دید و فردا را ندید

کافران دیدند احمد را بشر

خاک زن در دیدہ حس ہیں خوش

دیدہ حس را خدا اعماش خواند

ز انکہ او گفت دید و دریا را ندید

بھڑا اور شہد کی مکھی دونوں ایک پھول سے غذا حاصل کرتی ہیں لیکن اتنی

مشابہت سے دونوں ایک نہیں ہو جاتیں۔ دونوں الگ الگ حقیقتیں ہیں

دونوں کی خاصیتیں جدا جدا ہیں؛ ایک کا حاصل شہد ہے دوسری کا زہر؛

ہر دو بیک گل خوردہ، زنبور و نخل لیک زیں شدنش و زان دیگر غسل

آپ کا جسدِ اطہر ایسا سبو ہے جس میں بحر وحدت کے سوتے کھلے ہوئے ہیں یہ پانی

۱۔ اخراج ابن راہویہ و ابن ابی شیبہ من مکحول من حدیث طویل و سخن الآخرون السابقون

یوم القیامت خصائص کبریٰ ص ۲۰۹۔ ۲۔ من روایت احمد و ابی یعلیٰ عن ابن عباس

و بیری لوار الحمد و لا فخر آدم فمن دونه تحت لوائی و لا فخر، خصائص ص ۲۲۔

سب کو کا نہیں سمندر کا ہے:

چوں بدریا راہ نشد از جان خم
خم با جیوں بر آرد آشتنم
یہ سب کو، سب کو نہیں دریا ہے۔ اس سے جو نکلتا ہے سمندر سے نکلتا ہے:

زراں سبب قل گفتہ دریا بود
گرچہ نطق احمد گویا بود
گفتہ او جملہ در بحر بود
کہ دلش را بود در دریا نفوذ

جسدا طہر در یکہ ہے جس میں سے آفتاب حقیقی چمک رہا ہے جہات شش گانہ اور
فضا میں سے ہو کر نہیں۔ اس دریچے میں جس راہ سے آفتاب ہو کر چمک رہا ہے
وہ عام اور معلوم راہ نہیں خود دریچے بھی اس رستے سے آشنا نہیں۔ فضا پر
اگر گھٹا ٹوپ اندھیرا چھا جائے تو بھی اس دریچے سے نکلنے والی شعاعیں بے رک
لوٹک پھیلتی رہتی ہیں:

ہم از اں خورشید ز دیر روز نے
در میان شمس و ایں روزن رہے
تا اگر ابرے بر آید چرخ پوشش
غیر راہ ایں ہوا و شش جہت
اس دریچے کو دیکھنا خود آفتاب کو دیکھنا ہے، اس کی چاکری آفتاب کی چاکری ہے
اس کا پھینکنا خود خالق کا پھینکنا ہے:

خدمت او خدمت حق کہ دن ست
ما رمیت اذ رمیت، احمد بدست
روز دیدن، دیدن آں روزن ست
دیدن او دیدن خالق بدست
یہ اہل کشف کا شہود ہے کہ:

مدحت و تسبیح او تسبیح حق
سید روزن طبق خوش بخت لخت
میوہ مے روید ز عین ایں طبق
عیب نبود گر نہی نامش درخت

ایں سید را تو درخت سیبِ حواں کہ میان ہر دو راہ آمد نہاں
آنچہ روید از درختِ بارور نہیں سید روید ہاں نوع از ثمر
پس سید را تو درختِ بخت ہیں زیر سایہ ایں سید خوش منشیں
اگر روئی سے اسہال ہو تو وہ روئی کہاں معجون مسہل ہے، خاک سے آنکھوں میں
روشنی پیدا ہو تو وہ سرمہ ہے خاک نہیں :

نان چوں اطلاق آوردائے مہرباں نان چرامے خوانیش، محودہ حواں
خاک رہ چوں چشمِ روشن کرد و جاں خاک اور سرمہ میں سرمہ داں
چنانچہ مولانا کی تفسیر کے مطابق ہے
بندۂ خود خواند احمد در رشاد

اُس آفتابِ حقیقی نے آپ کے تنِ خاکی یا فلکِ زنگاری سے طلوع ہو کر آپ کے
ہی نور کو یا چاشت کی روشنی کو جو آپ کے نور کی پر تو ہے گواہ بنا کر اعلان کر دیا
کہ آپ کا یہ جسدِ اطہر بھی بے تعلق نہیں کر دیا گیا ہے :-

زراں سبب فرمود یزدان "والضحیٰ" "والضحیٰ"، نور ضمیر مصطفیٰ
قول دیگر کاہنِ ضحیٰ را خواست دوست ہم برائے آنکہ اینہم عکسِ دوست
باز "واللیل" ست ستارہی او داں تنِ خاکی، زنگاری او
آفتابش چوں برآمد تراں فلک باشبِ تن گفت ہیں! ماودِ عک
وصل پیدا گشت از عینِ بلا تراں حلاوت شد عبارت "ماقالی"
یہی بدنی تعلق تھا جس کے باعث حضرت جبریل کو ان کی اصلی صورت میں دیکھ کر
آنحضرت بیہوش ہوئے تھے :-

لے یہ مولانا کا تفسیر ہے جمہور مفسرین کے نزدیک یہ خطاب باری تعالیٰ کی طرف سے ہے۔

جسم احمد را تعلق ید بیدار
اگر بدن سے تعلق نہ ہوتا تو :

آفتاب از ذرہ کے مدہوش شد
آپ کی جسمانیت بیہوش ہوئی تھی :

نقش احمد راں نظر بیہوش گشت
اگر کہیں آپ اپنے آپ کو حضرت جبریل کو دکھا دیتے تو وہ ابد الابد تک بھی ہوش
میں نہ آتے :

احمد را بکشاید آں پر حلیل
کل مغیبات آپ کے سامنے حاضر رہتے ہیں۔ آپ کی خود استغراقی کی وجہ سے کوئی شے
اوجھل ہو جائے تو اور بات ہے :

دل در راں لحظہ بخود مشغول بود
چنانچہ اسرار آپ کے لیے اسرار نہیں۔ ارواح کی گردشیں اور مقام آپ کے لیے
سب ہویدا ہیں :

پس بدید او بے حجاب اسرار را
پس چو دید آں روح را چشم عزیز
سیر روح مومن و کفار را
پس برو پنہاں نہ اندیش چہیز
ہمارے اچھے برے اعمال سب آپ کے سامنے ہیں :

ابو نعیم کی ابو امامہ سے روایت میں عزاب ہے، عقاب یا عراب کا مکالمہ یا علم غیب کے
متعلق اس روایت میں کوئی ذکر نہیں، روایت اتنی ہے ”و عار رسول اللہ بخفیہ فلیس
احد، ہماثم جاء غراب فاحتل الآخر فرمى به فخرجت منه حية فقال رسول
الله من كان يومئذ بالليل واليوم الآخر فلا يلبس خفيه حتى ينفضها
خصائص ص ۶۵ -

آنکہ یا بدبوئے حق را از یمن
چوں نیابد بوئے باطل را از من
مصطفیٰ چوں بوئے بر دوازہ دور
چوں نیابد از دہان ما بخور
ہم بیابد نیک پوشا نذر ما
بوئے نیک و بد بر آید بر سما
آپ کی قوت و طاقت کا مقابلہ، روئے زمین کی طاقتوں کا ذکر کیا، اجرام سماوی
کی طاقتیں بھی نہیں کر سکتیں :

احمد! خود کیست اسپاہ زمیں
ماہ بین بر چرخ و بشکافش حبیبیں!
آپ ہمہ بینائی و ہمہ شنوائی ہیں:

سرکش و گوش محمد در سخن
کسش بگوید در نبی حق ہو اذن
سر بسر گوش ست و چشم ستایں نبی
رحمت او مرضع ست و ما صبی
اور آج بھی جب کہ آپ کا جسد مقدس خاکِ شرب میں آرام فرما ہے اور جسمانی حسیں
خوابیدہ ہیں، وہ عظیم اور طاقت ور رُخ بحال قائم اور باقی ہے:

اندر احمد آں جسے کان غارب ست
خفتہ اس دم زیر خاکِ شرب ست
وہاں عظیم الخلق آں کو صفدر ست
بے تغیر مقعد صدق اندر ست
مولانا کے نزدیک ذاتِ احمد احد میں فنا تھی، احمد ہی احد تھا۔ احمد صرف صورت
تھی پس :

شد فنا، ہستش محو اے چشمِ شورش
در چنیں جو خشک کے ماند کلورخ
پیشِ اس خورشید کے تابد ہلال
با چناں رستم چہ باشد زورِ زال
طالب اسٹ غالب آں کردگار
تازہ ہستیہا بر آرد او دمار
اس ہمہ دانی، اعمال عباد سے باخبری اور ان کے مقامات و مراتب سے واقفیت کی وجہ

سے آپ گواہ ہیں اور باری تعالیٰ دا اور وحاکم۔ آپ کا شاہد اور گواہ نام اسی وجہ سے رکھا گیا ہے کہ آپ عادل مطلق کی آنکھ میں، بندوں کے اعمال کے فیصلے آپ کی دیکھی ہوئی حقیقتوں کی بنیاد پر ہوں گے:

در نظر بودش مقامات العباد
شاہد مطلق بود در ہر نزاع
نام حق عدل ست شاہد ان است
عالم کو پیدا کرنے کی وجہ آپ کا وجود گرامی ہے۔ "کُنْتُ كُنْزًا خَفِيًّا فَاحْبَبْتُ
أَنْ أَعْرَفَ فَخَلَقْتُ الْخَلْقَ" میں جس حقیقت کے اخفایہ کا ذکر ہے وہ
عشق محمد ہے، اسی کی پردہ داری تھی:

عشق حق و سر شاہد بانہ پیش
پس ازاں "لولاک" گفت اندر لقا
بود مایہ حلیہ پردہ سازیش
در شب معراج شاہد بانہ

دیگر انبیاء علیہم السلام میں آپ کا طرہ امتیاز عشق و محبت ہے:

با محمد بود عشق پاک جفت
منتہی در عشق چوں او بود فرد
بہر عشق اور اخلا لولاک گفت
پس مراد را از انبیا تخصیص کرد

جتنے فیض اور بخشش کائنات کے حصے کی ہیں ان کا وسیلہ آپ ہیں یہ آپ سرچشمہ ہیں جس سے تمام نہریں فیضیاب ہیں۔ پوری کائنات کو آپ سے تعلق اور ربط ہے اور آپ کو اس سے باپ جیسی شفقت ہے گویا آپ کل ہیں اور کائنات اجزاء۔ نہروں کا تعلق سرچشمے سے منقطع ہو جائے، اجزاء اپنے کل سے الگ ہو جائیں تو سرچشمے کا نقصان نہیں۔ اجزاء اگر کل سے وحشت کرنے لگیں

تو کل کا ضرر نہیں :

گفت پیغمبر شمارا اے مہرباں
چوں پدر ہستم شفیق و مہرباں
زراں سبب کہ جملہ اجزائے منید
جز وراں کل گم برد، یکسورود
فنا اور از سر نو ہستی کا نام اگر قیامت ہے تو آنحضرت جن کی بشریت فنا ہو گئی
اور از سر نو ہستی ایزد میں آپ کا ظہور ہوا، خود قیامت ہیں، آپ کی پہلی
ولادت کے آثار جاتے رہے اور مکرر اور نئی ولادت سے آپ کو نیا وجود حاصل
ہوا ہے :

پس محمد صد قیامت بود نقد
زراںکہ حل شد در فناے حل و عقد
زادہ ثانی ست احمد در جہاں
صد قیامت بود اور اندر عیاں
دیگر انبیا میں جو کمالات الگ الگ ہیں، آپ میں وہ سب یکجا ہیں۔ آخری رسول
ہونے کی وجہ سے آپ پر عدد مکمل ہوا ہے اور آخری عدد میں پہلے سب عدد
شامل ہوتے ہیں :

نام احمد نام جملہ انبیا ست
چونکہ صد آمد نو دہم پیش ماست
آپ کا جسد اطہر دیکھنے میں سب کے ساتھ ہے۔ لوگوں کے ساتھ آپ کا اٹھنا

۱۔ "انا اولیٰ بالمؤمنین من انفسہم" الجامع الصغیر للسيوطی ص ۲۷۰۔ نیز
قرآن مجید "النبیٰ اولیٰ بالمؤمنین" الخ وازواجہا متھم سے آپ کا
والد ہونا مستنبط ہوتا ہے۔

۲۔ غالباً اشارہ ہے "انا من اللہ والمؤمنون منی" کی طرف، وقال ابن حجر لا
اعرفہ، الفوائد المجموعہ ص ۱۸۳۔

بیٹھنا ہے لیکن یہ زمین اور ظاہری سستی آپ نہیں ہیں، آپ کی تنگ و تازہ میدان تو عالم بالا ہے کہ ”مے دَوم بر چرخ ہفتم چوں زحل“ یہ محض سایہ ہے جو سب کے ساتھ ہے :-

ہم نشینت من نیم سایہ من سست
برتر از اندیشہا پایہ من سست
زانکہ من ز اندیشہا بگذشتہ ام
خارج اندیشہ پویان گشتہ ام
یہ غیر معمولی اور برتر از اندیشہ کمالات اور یہ امتیازی خصوصیات رکھتے ہوئے
بارگاہ بے نیاز میں آپ کی نیاز مندی یہ تھی، ایک یہودی کی زبان سے مولانا بیان
کرتے ہیں :

سجدہ میگرداؤ، کہ اے کلّ زمین
تو کہ کلّی، خاضع امر وے سائی
تو کہ کلّی، خوار و لرزاں ز حق
من کہ جزوم در خلافت و در سبق

نبوت احمدی کا یہ تصور جو مولانا کا ہے، اس میں شیخ اکبر کی حقیقت محمدیہ کا کہیں
ذکر نہیں۔ مولانا کے خیالات اور شیخ کی حقیقت محمدیہ میں کہیں کہیں مشابہت اتنی
ہی ہے جتنی ایک عہد کی اور ایک طبقے کی فکر میں ہوتی چاہیے۔ شیخ اکبر کی ”حقیقت
محمدیہ“ ان کے پیچیدہ نظام، وحدت وجود کا ایک حصہ ہے اور مولانا کے خیالات
سادہ کشف و مشاہدہ پر مبنی۔

شیخ اکبر کے نزدیک باری تعالیٰ کے اسما و صفات کا ایک علنی یا علمی ثبوت
ہے اور دوسرا خارجی یا مظہری وجود۔ یہ اسما و صفات اپنی ان خارجی صورتوں کے
رب ہیں، خارجی صورتوں کی نشوونما کا تعلق ان اسما سے ہے اور یہ ان کی مرئوب
ہیں۔ اسمائے الہی میں ”اللہ“ جامع اسم ہے، تمام اسما و صفات کو شامل۔ باقی

سارے اسماء اسی سے فیض پاتے ہیں۔ ”حقیقتِ محمدیہ“ اس اسم جامع کا منظر اور اس کی خارجی صورت ہے۔ اس صورت کی نشو و نما اس اسم جامع سے متعلق ہے یہ رب اور صورت مرئوس ہے۔

پوری کائنات، ازل سے اب تک، ظاہر و باطن سب حقیقتِ محمدیہ یا اسم جامع، اللہ کا منظر اور خارجی وجود ہے اور یہی اسم جامع اس کا رب اور پروردگار ہے اور سب اسماء و صفات کو شامل ہونے کی وجہ سے رب الارباب ہے گویا حقیقتِ محمدیہ پوری کائنات کو اپنے اسم جامع یا رب الارباب کے واسطے سے نشو و نما دیتی ہے۔ اسم ”ظاہر“ کے حکم سے ظاہرِ عالم کی اور اسم ”باطن“ کے حکم سے باطنِ عالم کی حقیقتِ محمدیہ کی خارجی صورت کائنات سے مناسب اور اس کے مطابق ہے کیونکہ اسی کی خارجی یا منظری صورت کا نام کائنات ہے یہ سب سے بڑے اسم کی صورت ہے اس لیے اس کی ربوبیت کسی سب سے وسیع اور مطلق ہے۔ ظاہرِ باطن، اول اور آخر کی کوئی تخصیص نہیں، اسم ظاہر اور اسم باطن کے زیر اثر اس کے احکام، ظاہر و باطن سب میں نافذ ہیں۔

ربوبیت کا تقاضا ہے کہ ہر حقدار کو اس کا حق پہنچے، ہر حاجت مند کی حاجت پوری ہو۔ اس لیے حقیقتِ محمدیہ کو بھرپور قدرت بلکہ تمام الوہی اوصاف درکار ہیں چنانچہ اس میں وہ سب ہیں۔ اپنے ان الوہی اوصاف یا خدائی اسماء و صفات کی وجہ سے وہ عالم میں تصرف کرتی ہے اس عالم میں اس کی اپنی بشریت بھی شامل ہے اور خود عالم بھی تو یہی ہے۔ عالم میں اس کا تصرف چیزوں کی استعدادوں اور ان کی صلاحیتوں کے مطابق ہے۔

حقیقتِ محمدیہ کا ایک رخ بشری اور انسانی ہے اس لیے اس کے تصرف اصلی اور ذاتی نہیں بلکہ نیا بتی ہیں۔ ان تصرفات میں وہ نائب و خلیفہ ہے بشریت

کے رُخ سے یہ حقیقت بندہ اندر عید ہے مگر اس کی بندگی کا تعلق اسم اللہ سے ہے دوسرے اسماء سے نہیں۔ عید ہونے کے لحاظ سے خود یہ حقیقت بھی مرئوب اور اپنی نشوونما میں رب کی محتاج ہے۔ اپنے ان دو متضاد رخوں کے لحاظ سے اس کی خصوصیتیں دو گونہ ہیں۔

اوپری صفات کے ساتھ عالم کی ربوبیت اور پرورش کا تعلق اُس کے حقیقی مرتبے اور مقام سے ہے۔ عجز، مسکنت اور بندگی مع اپنے تمام امکانی نقصوں کے بشریت کے لوازم ہیں۔ یہ بشریت تنزل ہے؛ اپنے ظاہر کی حیثیت میں عالم ظاہر میں تنزل اور اپنے باطن کی حیثیت میں عالم باطن میں تنزل۔ چنانچہ آپ میں عالم ظاہر اور عالم باطن دونوں کی خصوصیات ہیں۔ یہ تنزل خود ایک طرح کا عروج ہے کیونکہ آپ مجمع البحرین اور منظر عالمین ہیں جو اس تنزل کے بغیر ممکن نہ تھا۔

مولانا کے تصور کی بنیاد فنا اور بقا پر ہے، یہ خالص عروج اور ترقی ہے، شیخ اکبر کی تشریح، وحدت وجود اور اسما و صفات کی فطالی سے ماخوذ ہے اور تنزل ہے۔ بہر حال دونوں تصور سامنے ہیں، ایک لا موجود الا ہو کی شرح اور دوسرا آفتاب حقیقت کی شعاعوں کا غیر معبود راہوں سے مطلع ہے۔

قرب قریب سب مذہبوں میں کسی نہ کسی طرح کی حیات بعد حیات بعد موت موت کا عقیدہ موجود ہے۔ اسلامی منصوصات سے یہ زندگی قبر سے شروع ہوتی ہے اور جنت و دوزخ کی ابدی زندگی سے مل جاتی ہے اس زندگی کی تفصیلات جو اسلامی نصوص سے ثابت ہیں اور مسلمانوں کے عقائد کا جز ہیں۔ مولانا ان کے قائل ہیں۔ اکثر کا واقعیت کی صورت میں مشنوی میں صمنا

مذکور ہے۔ فیہ مافیہ، میں عالم آخرت کی تمام منصوص تفصیلات کو انہوں نے عالم خواب سے واضح کیا ہے، قبر کی زندگی، نامہ اعمال، ملائکہ، حشر، نار، جنت میزبان اور حساب و کتاب سب کی مثالیں مہیا کی ہیں اور ان کی کیفیت کو ایک طرح سے محسوس کرانے اور ان کو عقل سے قریب لانے کی کوشش کی ہے۔ ان میں سے مثنوی میں جن کی قدرے تشریح ہے ان کو میں یہاں بیان کیے دیتا ہوں۔

قیامت یا حشر اشاعرہ، سائبرید یہ اور معتزلہ کی تخصیص کے بغیر تمام متکلمین جسمانی حشر کے قائل ہیں۔ اٹھ مولانا کے نزدیک یہ مثنوی کا دن ہے۔ دنیا میں انسان نے جو نیکیاں یا بدیاں کما لی ہیں باری تعالیٰ کے سامنے لائی جائیں گی۔ جن کی دنیوی زندگی نیکیوں میں بسر ہوئی ہے وہ سرخرو ہوں گے، ان کی خوبیاں نمایاں ہوں گی، جن کی زندگی گناہ آلود رہی ہے وہ روسیہا ہوں گے؛ ان کی ایک ایک برائی سب کے سامنے ہوگی اور وہ رسوا ہوں گے۔

پس قیامت روزِ عرضِ اکبرست
عرض آں خواہد کہ بازید و فرست
ہر کہ چوں ہندوے بد، سودائی ست
روزِ عرضش نو بت رسوائی ست
جن کے چہرے نیکیوں سے منور نہیں وہ حشر کے روزِ روشن کی تاب نہیں لاتے، انہیں اپنے چہروں کی سیاہی چھپانے کے لیے رات درکار ہے۔

چوں مدارِ دروے ہچوں آفتاب
او نخواہد جز شبے ہچوں نقاب
چونکہ قیامت میں ہر خوبی اور زشتی واضح اور نمایاں ہوگی، باری تعالیٰ نے دو اشرف
الْأَشْرَفُ مِنْ نُورِ رَبِّهَا سے اُس کے روشن اور دن کی طرح واضح ہونے کو بیان کیا ہے :-

حق قیامت را لقب زار روزگرد
روز بنماید جمال سرخ و زرد

آگے کہیں آئے گا کہ مولانا کے نزدیک دنیوی زندگی سپنا اور خواب ہے اور کائنات ٹھٹھا
ہوا گویا بے جان جسم حشر میں جہاں یہ ساکن و جامد کائنات انگڑائی لے گی اور
آفتاب حشر کی حرارت سے اس کے اعضا میں زندگی دوڑ جائے گی :

باش تا خورشید حشر آید عیاں تا بہ بینی جنبش جسم جہاں

وہاں اس دنیوی پسینے کی تعبیریں نمایاں ہو جائیں گی جو خواب دیکھا تھا اور اس خواب
میں جو کیا تھا سامنے ہو گا :

ہر چہ اندر خواب بتی نیک و بد روزِ محشر یک بیک پیدا شود

آنچہ کردی اندر میں خواب جہاں گرد و دت ہنگام بیداری عیاں

چھپی سے چھپی نیکی اور بدی کھل کر سامنے ہوگی، کوئی رسوا اور کوئی سر بلند ہوگا :

روزِ محشر ہر نہاں پیدا شود ہم ز خود ہر مجرم رسوا شود

ہر اچھا اور بُرا عمل مصدور اور مجسم ہو کر سامنے ہوگا۔ اعمال عرض کے بجائے جوہری

حیثیت میں عیاں ہوں گے، اور بالکل نئے رنگ میں ان کا ظہور ہوگا۔ ہر فنا نئے

انداز کی بقا میں تبدیل ہوتی ہے، عدم محض نہیں ہوتی :

گر نبودے مر عرض را نقل و حشر فعل بودے باطل و اقوال فشر

ایں عرضہا نقل شدہ لونِ دگر حشر ہر فانی بود کونِ دگر

اعمال و اقوال ہی نہیں بلکہ وہ خیالات جو دل میں عزم مصمم کی صورت میں جاگزیں

ہیں اور کسی وجہ سے عمل میں نہیں آسکے ہیں حشر میں وہ سب مجسم صورت اختیار

کر لیں گے اور سامنے ہوں گے :

ہر خیالے کو کند و در دل وطن روزِ محشر صورتے خواہد شدن

عالمِ آخرت دارِ مکافات یا جزا اور سزا کی جگہ ہے، جو بویا ہے وہ کاٹا جائے گا :

عالمِ اول جہان امتحان ! عالمِ ثانی جزائے این و آن

اور غیر فانی ہے۔ فنا کا باعث اضمحلال سے ترکیب ہے اور وہاں کوئی شے کسی کی ضد نہیں
 آں جہان تجز باقی و آباد نیست تراشکہ آں ترکیب از اضمحلال نیست
 وہی انسان کا اصلی وطن ہے۔ دنیا اگر دایہ ہے تو وہ ماں۔ یہاں کی ہر چیز آنی جانی
 اور مستعار ہے اور وہاں ہر شے دائم اور اپنی کمائی ہوئی ہے جس کے واپس ہونے کا
 کوئی سوال نہیں:

تا بداند ملک را از مستعار دین سرباط فانی از دارالقرار
 دایہ، غارتیت بود روزے سہ چار مادر! مارا تو گیر اندر کنار

یہ کائناتی حشر ہے جس میں دنیا کا نظام یکسر فنا ہو جائے گا اور نیا نظام وجود
 میں آئے گا نئی زمین اور نیا آسمان ہوگا، مہر و ماہ کی حرکتیں اور ان کے سائے
 رک جائیں گے کہ ”در قیامت مہر و ماہ معزول شد“ اس کے کائناتی اور عام ہونے
 کی وجہ سے مولانا اس کو حشر اکبر کہتے ہیں اور خواب و بیداری کی مثالوں سے اس کو
 واضح کرتے ہیں؛ خواب گویا موت ہے اور بیداری اس کا حشر حقیقی موت کے
 بعد حشر اس لائبنی بنید سے گویا بیداری ہے:

ہست مارا خواب و بیداری ما بر نشاں مرگ و حشر دو گو
 حشر اصغر حشر اکبر را نمود مرگ اصغر مرگ اکبر را زدود

حشر اکبر عالمی حشر ہے جو سب کے لیے اور سب پر عیاں ہوگا، اس میں عام
 اور خاص کی کوئی تمیز نہیں۔ جہاں تک خواص کا تعلق ہے ان کے لیے روزِ مردہ کی
 زندگی بھی حشر ہے۔ حشر کی خصوصیت یہی تو ہے کہ ہر عمل کا اثر سامنے ہوگا،
 ہر فعل کی جزا اور سزا آنکھوں سے دکھے گی، لیکن خواص کے لیے یہ ہر وقت کا
 تجربہ ہے، ان کے متوجہ رہنے کی بات ہے، ان کو قیامت کے آنے کی ضرورت نہیں
 قیامت ان کے سامنے ہے:

چوں مراقب باشی و گیری رسن حاجت ناید قیامت آمدن
گر مراقب باشی و بیدار تو ہر دمے بینی جزاے کار تو
یہ محسوس ہوگا کہ ہر عمل کا رد عمل ہے، ہر فعل کا اثر ہے!

پس مراقب باش گردل بایت کنز پے ہر فعل چیزے زایدت
کے کثری کردی و کے کردی تو ثمر کہ ندیدی لائیش در پے اثر
کے فرستادی دے بر آساں نیکیے کنز پے نیامد مثل آن

جہاں تک قیامت کو محسوس کرنے کا تعلق ہے تو بغیر قیامت بنے اُس کو محسوس نہیں کیا جاسکتا کسی چیز کا عین الیقین بغیر وہ چیز بنے نہیں ہوتا، قیامت ہو جاوے اور دیکھ لو:

پس قیامت شو، قیامت را بہیں دیدن ہر چیز را شرط است این

نہانگردی اور ندائیش تمام خواہ آن انوار باشد یا ظلام
چنانچہ نبی علیہ السلام خود قیامت تھے، آپ کی ذات نظم قدیم کا انحلال اور نظم نو کا انعقاد تھا، آپ سے قیامت کا سوال، قیامت سے قیامت کا سوال تھا کہ تیرا سمجھ سے کتنا فاصلہ ہے:

ز قیامت را ہی پر سیدہ رند کا بے قیامت اتنا قیامت راہ چند

باز بان حال مے گفتے بے کہ ز محشر حشر را پرسد کسے؟

قیامت میں اچھے یا بُرے اعمال ہی سامنے نہیں ہوں گے بلکہ قیامت اور گواہی جس قطعہ زمین پر کوئی عمل کیا گیا ہے وہ قطعہ زمین گواہی دے گا کہ مجھ پر یہ عمل سرزد ہوا ہے اور چونکہ اُس نے دیکھا ہے اس لیے وہ گواہ ہے:

در قیامت این زمین بر نیک و بد کے زندہ دیدہ گواہی ہا دہد

جن اعضا سے عمل سرانجام دیا گیا ہے وہ اعضا گواہی دیں گے کہ اُن سے کیا کیا کام

یہ گئے ہیں :

دست و پا بد گواہی با بیاں
دست گوید من چنیں دردیدام
پائے گوید من شد ستم تا منی
چشم گوید کردہ ام غمزہ حرام
بر فساد او بہ پیش مستعالم
لب گوید من چنیں بوسیدہ ام
فرج گوید من بکر دستم زنا
گوش گوید حیدہ ام سور الکلام
غرض یہ کہ بدن اور اس کا ہر حصہ قیامت میں باری تعالیٰ کے سامنے اپنی حقیقی صورت
میں بغیر لحاظ، صحیح صحیح گواہی دے گا :

تا ہمہ تن عضو عضو ت اے پسر
گفتہ باشد "اشہد" اندر نفع و ضرر

عذابِ ثواب یا جنت و دوزخ
یہ گزر چکا ہے کہ نہ صرف اعمال بلکہ وہ خیالات
بھی جو عزمِ صمیم کی حیثیت اختیار کر چکے ہیں اپنا
اثر رکھتے ہیں اور مصوّر و مجسم بن کر آخرت میں آئیں گے۔ مولانا کے نزدیک یہی اثرات
جزا اور سزا ہیں جو انسان کے ساتھ آئے ہیں۔ یہاں کا ایثار اور صدقہ ہے جو نخل
و نبات کی صورت میں سامنے ہوگا، صبر و استقلال اور تحمل وہاں دریا ہیں،
یہاں آپس میں محبت اور دوستی وہاں دودھ کی نہریں ہیں۔ ذوقِ طاعت
اور فرماں برداری کا شوق شہد کی بہتی حوض ہے۔ باری تعالیٰ کی بندگی میں سرستی
اور جوش کا دوسرا نام جوئے شراب ہے :

چوں ز دستت رست ایثار و زکات
آب صبرت آب جوئے خلد شد
ذوقِ طاعت گشت جوئے انگلیں
کشت ایں دست آں طرف نخل و نبات
جوئے شیرے غلہ مہر ثبت و ود
مستی و شوق تو جوئے خمر ہیں

اعمال اور ان کی ان بدلی ہوئی صورتوں میں بظاہر کوئی مناسبت نہیں
معلوم ہوتی جیسے تخم اور درخت میں کوئی مشابہت نہیں دکھائی دیتی، یہ تخم کو

درخت میں بدل دینے والے کی قدرت کا کمرشمہ ہے، اسی طرح اعمال کو ان صورتوں میں مجسم کرنا قدرت کا اعجاز ہے۔ انسانی عقل و شعور اس کے ادراک سے عاجز ہیں،

ایں سببہا آں اثر ہا را نما ند کس ند اند چو نقش جائے آں نشان د
ان اعمال یا اسباب پر اگر اقتدار اور اختیار تھا تو وہاں پانی، دودھ، شہد اور شراب
کی چاروں نہریں اقتدار و اختیار میں ہیں جس طرف چاہو رواں کرو اور اگر اسباب
ہی قبضے میں نہ تھے تو ان پر تصرف کا حق نہیں؛

ایں سببہا چوں بفرمان تو بود چار جو ہم مرترا فرمان نمود
ہر طرف خواہی روانش میکنی آں صفت چوں بد چنانش میکنی
دُنیا میں عمل عامل کی صفت ہیں اور اس کے فرمان کے ماتحت اسی طرح وہاں کے
درخت ان ہی صفات کے شمر ہیں اس لیے وہ بھی تابع فرمان ہیں، وہاں کی نہریں
بھی عمل سے پیدا ہوئی ہیں اس لیے وہ بھی فرمان بردار ہیں؛

آں صفت در امر تو بود ایں جہاں ہم در امر تست آں جو ہا رواں
آں درختاں مرترا فرماناں بزند کاں درختاں از صفات بازند
اعمال خیر کی طرح اعمال بد بھی اپنا اثر رکھتے ہیں، وہاں کا عذاب یہاں کی
بد عملیوں کا زرا تیدہ ہے۔ مظلوم کے زخم ز قوم کی صورت میں نشوونما پاتے ہیں،
جو آگ اپنے غصے سے دلوں میں لگائی ہے دوزخ کو یہی آگ آتش کدہ بنائے ہوئے
ہے۔ یہاں کی زہریلی اور کٹیلی باتیں دوزخ کے سانپ کچھو ہیں جو لپٹ رہے ہیں؛

چوں ز دست زخم بر مظلوم رست آں درختے گشت زان ز قوم رست
چوں ز خشم آتش تو در دہا زدی مایہ نار جہشتم آ مدی
آں سخنہائے چو مار و کثرت مار و کثرت گشت و مے گیر دمت
مولانا کے نزدیک ہمارے اعمال خیر کا نام جنت اور اعمال بد کا نام دوزخ

ہے۔ جنت و جہنم کا تار و پود یہی اعمال ہیں یہ سیدھے ہیں تو جنت، کج ہیں تو جہنم،
اس میں کسی دوسرے کو دخل نہیں :

چوں جزا سایہ است اے قدر تو خم سایہ تو کج فتد در پیش ہم
چونکہ زندہ اعمال سے ان کی ساخت ہے اس لیے خود بھی زندہ حقیقتیں ہیں :
حق ہی گوید کہ دیوار بہشت نیست چوں دیوار با بجان و زشت
چوں در دیوار تن با آگہی ست زندہ باشد خانہ چوں شاہنشہی ست
جنت کے درخت، میوے، پانی، تخت، قصر، تاج و کلاہ اور لباس اہل بہشت
سے بات چیت کریں گے، فرش کسی فراش کے بغیر بچھیں گے اور بیٹھیں گے۔ مکانات
میں صفائی کرنے والوں کے بغیر صفائی ہو جائے گی۔ بغیر حمالوں کے تخت خود چلیں گے۔
اور دروازے، کنڈیاں اور کڑے مغنی اور قوال ہوں گے :

ہم درخت و میوہ ہم آب زلال با بہشتی در حدیث و در مقال
ہم سریر و قصر و ہم تاج و ثیاب با بہشتی در سوال و در جواب
فرش بے فراش و پچیدہ شدہ خانہ بے کناس و نیدہ شدہ
تخت او سیار بے حال شد حلقہ و در مطرب و قوال شد
ان سب کی وجہ یہی ہے کہ ان کا مال سالانہ زندہ حقیقتیں ہیں :

زانکہ جنت را نہ ز آلت بستہ اند بلکہ انرا اعمال دینت بستہ اند
و نبوی تعمیریں تو اس لیے مردہ اور جہاد ہیں کہ جمادات سے ان کی ساخت ہے۔ جیسی
اصل ویسی بنے :

اس بنا پر آب و گل مردہ بدست آں بنا از طاعتے زندہ شدہ ست
اس باصل خویش ماند سر حلال و آں باصل خود کہ علم ست و عمل
دوزخیوں کی زندگی مولانا کے نزدیک دوزخ اگرچہ سرا سر رنج و تعب، حزن و ملال

اور مشقت و الم ہے لیکن یہ سب جنت کے مقابلے میں ہے ورنہ خود دوزخیوں کے لیے وہ زندگی دنیوی زندگی سے کچھ بہتر ہی ثابت ہوگی اس لیے اس میں قیام ابدی ہو یا عارضی اور محدود و المدت، ناقابل برداشت نہ ہوگا۔ زیادہ سے زیادہ وہی ہوگا جیسا دنیا میں تھا۔ دنیا میں حق تعالیٰ سے بے خبری تھی، وہاں حق تعالیٰ سے باخبر ہوں گے یہ باخبر زندگی دنیا کی بے خبر زندگی کے مقابلے میں خود بڑی نعمت اور بڑی مسرت ہے۔ اہل دوزخ کی یہ حسرت کہ انہیں ایک بار پھر دنیا میں زندگی گزارنے کا موقع مل جاتا، اس کی وجہ یہ نہیں ہے کہ وہ دنیوی زندگی کو دوزخ کی زندگی سے زیادہ خوش آئند اور مسرت بخش سمجھیں گے بلکہ اس تمنا کی وجہ یہ ہے کہ دنیا میں واپس جا کر اچھے اور نیک عمل جمع کر سکیں اور پھر اہل جنت کی طرح ان کے ثمروں سے لطف اندوز ہوں۔ اہل جنت سے دوزخیوں کی التجا کہ ”اَفِيضُوا عَلَيْنَا مِمَّا دَرَقَكُمُ اللّٰهُ“ کھانے پینے کی التجا نہیں ہے بلکہ باری تعالیٰ کے اس لطف و کرم میں حصہ بٹانا ہے جس سے اہل جنت برابر حظ اندوز ہیں۔ واللہ اعلم بالصواب۔

مشاہدات و معارف

کونیات

باری تعالیٰ کی تکوین یا آفرینش کا محل
اور کائنات کا ہیولی و مادہ
قسم کا کوئی مادہ اور ہیولی نہ تھا جس کی تراش خراش کر کے اور شکلیں اور صورتیں دے کر
کائنات بنا دی گئی جس کا رخانے سے بن کر یہ عالم بازار ہستی میں آیا ہے، خالص نیستی ہے
چیزیں نیستی سے بنی ہیں، ہستی سے نہیں، ہستی جامد، معطل اور ناکارہ ہے نہ خود بخود
کچھ بنتی ہے نہ اس سے خالق کائنات کچھ بناتا ہے۔ ہستی سے چمٹے رہنے سے کوئی فائدہ نہیں،
صناع کو ڈھونڈنا ہے تو وہ بھی نیستی میں ملے گا؛

ایں جہاں از بے بہت پیداشت دست
کہ ز بجائی جہاں راجا شد دست
باز گرد از ہست سوے نیستی
گر تو از جان طالب مولی سستی
کار گاہ صنع حق چوں نیستی ست
جز معطل در جہاں ہست کیست

یہ عدم محض جو کائنات کا گویا ہیولی اور مادہ ہے، ہستی کے ہر پہاں تقاضے سے بے بہرہ
ہے؛ اس میں کوئی استعداد اور قابلیت نہیں جو وجود کی طلب گار ہو۔ یہ باری تعالیٰ کی

بے پایاں بخشش ہے جس نے بے طلب ہستی عطا کی !

ما بنودیم و تقاضا ماں نبود لطف تو ناگفتہ ماں شنود

یہ خالص ہستی، گوش و چشم سے محروم، آفتابِ ہستی کی ہر شعاع سے نا آشنا، ثبوت و وجود کی ہر موج سے بے حس خلاقِ بے چوں کے ایک انسوں سے جاگ اٹھی اور بازارِ ہستی کی طرف خوش خوش رواں ہو گئی !

برعد مہا کان ندار و چشم و گوش چوں فسوں خواند ہی آید بخوش

وز فسوں او عد مہا زود زود خوش معلق میزند سوسے وجود

تکوینی حکم کی دیر تخی کہ "کن" کی کند نے عدم خالص کو اس کی اتھاہ گہرائیوں سے وجود کی بے پناہ عظمتوں کی طرف کھینچ نکالا !

کاف و نون ہمچوں کند آمد جذوب تا کشاند مر عدم را در خطوب

اور ہستی کی سنسائی باری تعالیٰ کے براہِ راست اور بے شرکت فیض سے ہستی کی چہل پہل میں بدل گئی، "نیست را بنود ہست اس مختشم" نہ کسی مادے کی ضرورت ہوئی نہ صورت اور شکل کی، سب اس کے ارادہ نگویں کے ساتھ موجود ہو گئے۔

مولانا کا یہ عدم محض شیخ اکبر کے اُن اعیانِ ثابتہ سے کا خزانہ نہیں جن کا تقاضا وجود ہے۔ اس عدم میں صلاحیتیں اور استعدادیں نہیں جن کی وجہ سے وہ باری تعالیٰ سے ظہور کا خواہاں ہو۔ یہ عدم ہستی کے لیے کسی اپنی لیاقت کا منت کش نہیں۔ مولانا نے باری تعالیٰ کا جو تصور پیش کیا ہے اس کے لحاظ سے باری تعالیٰ کی وجود بخشی خود بھی قابل کی محتاج نہیں۔

اے علم باری میں اشیا کی غیر حسی صورتیں اعیانِ ثابتہ کہلاتی ہیں، یہ باری تعالیٰ کے ایک خاص تنزل سے تعلق رکھتی ہیں۔

قابلے گر شرط فعلِ حق بدے بیچ معدومے بہ ہستی نامدے

عدم محض میں نہ تقاضا نہ استعداد نہ اس میں کسی قسم کا تقرر نہ ثبوت یا وجود۔ یہ اعداد متعین اور مشخص نہیں، غیر متمیز، یکساں اور بسیط ہیں؛ اعداد مرکب نہیں بلکہ ازیں شیخ اکبر کے اعداد متمیز اور خاص خاص استعدادوں کے حامل ہیں اور مشخص ہیں۔ گویا اعداد مرکب ہیں۔ بحر فنا کے شناساؤں کے متعلق مولانا نے کہا ہے۔۔۔
 ”چوں عدم یک رنگ و نفس واحد“ یا ”چوں بہ بیرنگی رسی کاں داشتی“ جب کہ شیخ اکبر کے اعداد ثابتہ نہ یک رنگ اور نفس واحد ہیں نہ بیرنگ، بلکہ باری تعالیٰ کا علمی تعین ہیں، واقعیت رکھتے ہیں اور چشم و گوش کے ساتھ۔ یہ مخاطب بننے اور تعمیل احکام کرنے کی صلاحیت رکھتے ہیں۔ شیخ اکبر کے نظریہ وحدت وجود میں تعین اور تنزل کی بڑی اہمیت ہے لیکن تلاش کے باوجود مجھے نہ ان کا ذکر مثنوی میں ملا نہ ”فیہ مافیہ“ میں۔ معلوم نہیں عدم بسیط اور خالص نیستی میں باری تعالیٰ یا کسی اور کے مظہر بننے کی کتنی صلاحیت ہے۔

مولانا کے نزدیک تکوین و ایجاد لاشیء محض سے شے بنانا ہے۔ وہ کُن تکوین و ایجاد کی کمند دوتا سے وجود کو گرفتار کرنے کے قائل ہیں۔ امر تکوینی عدم محض کو وجود میں تبدیل کر دیتا ہے۔ اُن کی ایجاد و تکوین کسی کی طلب اور خواہش کے بغیر ابداع اور احداث ہے، بے تقاضا عطیہ اور بے مانگے کی بخشش ہے؛

لے خالص نیستی، نہ صورت نہ مادہ، بے تعین اور بے تعدد، عدم بسیط کہلاتی ہے یہ کسی خاص ہستی میں کسی دوسری ہستی کا عدم نہیں بلکہ عدم ہی عدم ہے کسی خاص موجود سے دوسری ہستی یا ہستیوں کی نیستی عدم مرکب کہلاتی ہے۔ یہ متعین اور ممتاز ہوتا ہے مثلاً عمرو کی ہستی زید کی نیستی ہے اور اپنی جگہ عمرو کی ہورت میں ہستی ہے۔

در عدم کے بود ما را خود طلب بے سبب کر دی عطا ہائے عجیب
 بر خلاف ازیں شیخ اکبر کے نزدیک اعیان ثابتہ کو ان کی استعدادوں کے
 مطابق اور ان کے تقاضائے وجود کے باعث مرتبہ ثبوت سے مرتبہ وجود میں لانا
 اور پردہ خفا سے منصفہ ظہور میں جلوہ گر کرنا خلق اور تکوین ہے بے
 پہلے گزر چکا ہے کہ علم باری تعالیٰ کی ازلی صفت ہے اور
 تکوین و ایجاد کی غرض اس کی ذات کا تقاضا۔ یہ علم نامتناہی اور گونا گوں معلومات
 کو شامل ہے، ایک سے ایک زیادہ عجیب اور نادر، ہر معلوم حکمتوں کا گنجینہ اور
 صنعت کاروں کا خزانہ۔ ان لا محدود و سر درگیاں راز کو عیاں کرنا اور واقعیت دینا
 خلق و ایجاد کا خاص فائدہ ہے :

گفت شہ، حکمت در اظہار جہاں آنکہ دانستہ، برون آید عیاں
 اس اظہار کے بغیر نہ خزانہ قدرت کے لاثانی شہ کاروں کا تماشا ممکن ہے نہ گنج حکمت
 کے چھپے ہوئے نادر جو ہر پاروں کا نظارہ۔ ایجاد عالم نے جہاں قدرت باری کی بے
 نہایت وسعتوں کو بے نقاب کیا وہاں ہر مستور کو ذوق تابانی سے آشنا کیا،
 بہر اظہار ست این خلق جہاں تا نماند گنج حکمت ہاں نہاں
 یہ ایک طرح سے خود ذات باری کے تقاضا سے پیدائی اور ارادہ شناسائی کی نمود ہے،
 ”گفت کنزاً“ گفت ”مخفیاً“ شنو جو ہر خود گم مکن اظہار شنو
 ایک طرف خیر محض پیدا کی تو دوسری طرف شر خالص، فرشتے بنائے تو ابلیس بھی
 بنائے، دونوں سروں پر اپنی بے چوہں صناعتی کے نمونے دکھا دیے، ایک ایمان و

سے ملاحظہ ہو میرا مقالہ ”ابن عربی کا وحدت وجود“ بحث خلق و تکوین، مطبوعہ ندر
 ذاکر۔ کہ قال ابن تیمیہ اِنَّہ لیس من کلام النبی صلی اللہ علیہ وسلم ولا یعرف لہ سند صحیح
 ولا ضعیف و تتبعہ الزرکشی و شیخنا۔

ایقان کی مکمل تصویر دوسرا کفر و ضلال کا بھرپور نقشہ چنانچہ ایک رخ سے ایمان اس کی خداوندی پر گواہ تو دوسرے رخ سے کفر اس کے اقتدار کا شاہد اور اس طرح اپنی عرفان پسندی کو کمال تک پہنچا دیا۔

پس ازیں رو کفر و ایمان شاہد اند بر خداوندیش ہر دو سا جہ اند

کائنات اس دنیا کی پیدائش سے لاکھوں سال بلکہ بے شمار سال پہلے انبیا اور اولیا کی ارواح کا وجود ہوا۔ ان مقدس روحوں میں باری تعالیٰ نے دنیا کے وجود کا تقاضا اور اس کی ہستی کی خواہش و رجحان کی۔ یہ عالم اپنے آسمانوں اور زمین کے ساتھ، عرش و کرسی اور تمام عجائب اور رنگینیوں کے ساتھ ان پاک روحوں کے اس تقاضے اور طلب کا نتیجہ ہے۔ اس طلب اور تقاضے میں ضرورت اور حاجت کو بڑا دخل ہے۔ بغیر ضرورت اور احتیاج کے باری تعالیٰ کی خلاقی یا بحر عطا میں جوش نہیں آتا۔ وجود کی اصل کنندہ ضرورت اور حاجت ہے:

گر نبودے حاجتِ عالم زمین نافریدے یح رب العالمین
وہ زمین مضطرب محتاج کوہ گر نبودے نافریدے یا شکوہ
وہ نبودے حاجتِ افلاک ہم ہفت گردوں نافریدے از عدم
آفتاب و ماہ و این استارگان جز بحاجت کے پدید آید عیاں
پس کند ہستہا حاجت بود قدر حاجت مرورا آلت بود

جوں جوں حاجتیں اور ضرورتیں بڑھتی جاتی ہیں خلق و ایجاد کا دائرہ وسیع ہوتا جاتا ہے۔

پس بیفزایا حاجت اے محتاج زود تا بجوشد از کرم دریاے جود

جن جن قوتوں اور صلاحیتوں کی جسم کو ضرورت ہوتی ہے اُس کو دی جاتی ہیں آنکھ کی
پتلی کو روشنی، کان کے پٹھے کو سماعت ہماری جسمانی ضرورتوں کا جواب ہیں:

مے نہی در پیہ نور و روشنی استخوان را مے دی سمع اے غنی

کائنات کی ابتدا خیال سے ہوئی ہے۔ خیال سے ہی ہے، غیر مستقل اور
کائنات کا منشأ اصل کے لحاظ سے اپنی ہستی میں دوسری ہستی کا تابع اور وصف

اے مولانا نے خیال کو متعدد اور مختلف معانی میں استعمال کیا ہے، عام تصور اور سوچ
بچار، دو ایک موقعوں پر ایسی مفصل ذہنی یا علمی صورت مراد ہے جس کو عالم حسی میں واقعیت
دینی ہے، منصوبہ اور نقشہ۔ ان کے علاوہ کچھ اور استعمال بھی ہیں؛

حقیقت کے مقابلے میں باطل؛ خیال ہی خیال!

کاندریں چشم منیر نے زوال از حقایق راہ کے یا بد خیال

چشم او خانہ خیال ست و عدم نیستہا را ہست بیند لا جرم
معنویت اور اثر؛ حقیقت کا شائبہ رکھنے والا تصور!

پس مگو خیال ست و ضلال بے حقیقت نیست در عالم خیال

مخفی اور مستور حقیقت؛ غیر حسی واقعیت:

لیک ایں نامہ خیال ست و نہاں واں شود در حشر اکبر بس عیاں

عزم و ارادہ، پختہ خیال:

ہر خیالے کو کند در دل وطن روز محشر صورتے خواہد شدن

شک و ہم و گمان:

مریقیں را چوں عصا حق خلق داد تا بخورد و ہر خیالے را کہ زاد

نقشہ اور منصوبہ :- رباتی حاشیہ اگلے صفحہ پر دیکھیے

خیال کائنات کا منصوبہ ہے۔ خیال سے ترقی کر کے اُس نے حقیقی اور خارجی وجود حاصل کیا ہے، کائنات میں کوئی شے بغیر فکری اور تخلیقی منصوبے کے موجود نہیں ہوتی۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ کا) حیثیت اصل و مایہ ہر پیشہ : جز خیال و جز عرض و اندیشہ

منصوبے اور کائنات کے نقشے کی حیثیت میں خیال کا منشاء عدم محض ہے :

تاکہ ساز و جان پاک از سر قدم سوئے عرصہ و در پہنائے عدم

عرصہ بس با کشاد و با فضا دین خیال و مہست یا بد ز و نوا

عدم خیال سے وسیع تر ہے، متعین منصوبے کے صورت پذیر ہو چکنے کے بعد عمل اور خلق کے مختلف وجودی اور عدی پہلو کھلے نہیں رہتے اور چیزوں کو اپنے مختلف کھلے ہوئے پہلوؤں کے لحاظ سے جو کشاد اور آزادی حاصل تھی، جاتی رہتی ہے۔

تنگ تر آمد خیالات از عدم زراں سبب باشد خیال اسباب غم

اور خیال یا منصوبہ ہستی کی نسبت سے وسیع تر ہے منصوبہ یا خیال جن مکمل اور آخری خطوط پر مشتمل ہوتا ہے عالم ہستی میں یہ گنجائش کہاں ہے کہ اُن کو بیک وقت سمالے۔ ہستی میں چیزیں درجہ بدرجہ مکمل ہوتی ہیں :

باز ہستی تنگ تر بود از خیال زراں شود در دے قمر، بچوں ہلاں

عالم حستی کی ہستی ترکیبوں اور متعدد وحدتوں کے کسی معین تالیف میں حاصل ہو جانے پر موقوف ہے اور اس لیے نہ اس میں از بسیت نہ ابدیت پھر اس میں کسی ازلی اور ابدی کو اپنے کمال و دوام کے ساتھ سمالینے کی گنجائش کہاں :

علت تنگی ست ترکیب و عدد جانب ترکیب حسہ ہائے کشد

شیخ اکبر عما یا نفسِ رحمان کو خیال کہتے ہیں۔ شیخ اکبر کا عما یا خیال کائنات کا مکان

یا ظرف ہے۔ اسی میں موجودات کی واقعی یا حستی ہستی کا ظہور ہوتا ہے۔ (باقی اگلے صفحہ پر)

تخیلی منصوبہ اس کا مبدا اور منشا ہے:

درنگر، حاصل نشد جز از عرض

جملہ اجزائے جہاں را بے عرض

بقیہ جاشید صفحہ گذشتہ) مکان رکھنے والے موجودات کی مکانی حیثیت اور بے مکان موجودات کی مسکانت اور مرتبہ عمائیں موجود ہوجانے سے ہوتا ہے۔ جہاں تک میری تلاش کا تعلق ہے مثنوی یا "فیہ مافیہ" میں خیال کا استعمال کائنات کے مکان یا ظرف کی حیثیت سے نہیں ہوا، بلکہ جوہر ایسی حقیقت ہے جو بطور خود اور مستقل موجودگی رکھتا ہو، اپنی ذات اور حقیقت کے لحاظ سے قائم ہو۔ عرض ایسی حقیقت جو کسی مستقل حقیقت کے سہارے اور اس کی تابع اور وصف کی حیثیت میں موجود ہو، اپنی ذات اور حقیقت کے لحاظ سے دوسری میں ہو کر پایا جائے۔ جسم جو ہر ہے اور اس کی سیاہی یا سپیدی، اس کی لمبائی چوڑائی عرض ہے، جو ہر آں باشد کہ قائم با خود است داں عرض باشد کہ فرع اد شد است
چنانچہ اجسام و اجساد جوہر ہیں اور فعل و عمل اور وصف عرض:

مزد مزدوران نئے مانند بکار کان عرض، دیں جوہرست و پایدار

اشاعرہ اس عرض کی بقا کے منکر ہیں اور تجد و امثال کے قائل ہیں (شرح مواقف ص ۲۴۳) مولانا بھی اشاعرہ کے مسلک کے حامی ہیں انھوں نے کہا ہے کہ یہ عرض چونکہ "لا یبقی زمانین" "انتقام"

مولانا نے جوہر کو مقصود بالذات، اصل مقصد اور حقیقی غایت کے لیے اور عرض کو مقصود بالعرض، بالواسطہ مقصود، ایسی شے جس کے وجود پر اصل مقصد موقوف ہو اور طغیلا کے لیے بھی استعمال کیا ہے: "پس طفیل آمد عرض، جوہر عرض، انسان چونکہ اصل مقصد آفرینش ہے اس لیے جوہر ہے، افلاک اور دوسری موجودات کی خلق انسان کے لیے ہے اس لیے سب عرض ہیں۔" (باقی اگلے صفحہ پر)

جملہ عالم خود عرض بود و تدتا اندرین معنی بیامد ”ہل اُتی“

کائنات کا یہ منصوبہ عقل کل کی فکر ہے کہ ”ایں جہاں یک فکرت ست از عقل کل“ اس فکر اور خیال سے صورتیں پیدا ہوئیں ”وہیں صورت ہم از چہ زائید از فکر“ یہ صورتیں جو اپنی جگہ مستقل حقیقتیں ہیں اور جو ہر ہیں۔ بذات خود موجود مبداء اور نشاۃ اعمال اور افعال کا۔ ”ایں عرضہا از چہ زائید، از صور“ عرض سے جو ہر اور جو ہر سے پھر عرض،

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

جو ہر ست انسان و چرخ اور عرض جملہ فرع و سایہ اند و او عرض

پھر انسان میں بھی دل اصل ہے، یہ مضغہ گوشت نہیں بلکہ لطیفہ انیزدی جس کی حقیقت نورانیت ہے اور جلوہ گاہ الہی ہے:

دل نباشد غیر آں دریاے نور دل نظر گاہِ خدا، و آن گاہ کور؟

کیوں کہ کائنات کی آفرینش کا اصل مقصد یہی دل ہے، کائنات عرض ہے اور یہ دل جو ہر:

پس بود دل جو ہر و عالم عرض سایہ دل چوں بود دل را عرض

دعاشیہ صفحہ ۱۷۱، لے مولانا نے صورت کو معنی کے تھوڑے تھوڑے فرق کے ساتھ استعمال

کیا ہے تاہم ان معانی میں حقیقی یا تخیلی تشکل اور تعین کا لحاظ رکھا ہے۔ ان معانی میں

اصلی اہمیت حسی جسم کی ہے اور اس معنی میں صورت ان کے ارشادات کا بنیادی تصور ہے:

”وقت محشر ہر عرض را صورتے است“ یا :-

نامصوّر یا مصوّر گفتنت باطل آمد بے ز صورت رفتنت

غیر حسی جو ہر مجرّد کے لیے بھی استعمال کیا ہے، گو یا تفہیم کے لیے حسی جسم مان لیا ہے:

نفس و شیطاں ہر دو یک تن بودہ اند در دو صورت خویش را بنمودہ اند

ممتاز اور مشخص وحدت یا خیالی اور فرضی تجتد۔ (باقی اگلے صفحہ پر)

یہ ہے خلق اور ایجاد کی ترتیب۔ پہلے عرض موجود ہوتا ہے اور جوہر میں بدل جاتا ہے۔ جوہر سے پھر اعراض پیدا ہونے لگتے ہیں اور پھر وہ جوہر میں تحویل ہو جاتے ہیں۔ انڈے سے مرغی اور مرغی سے انڈا کائنات کی یہی فطرت ہے:

اس عرض با جوہر آں بفیاض طیر ایں ازاں و آں ازیں زاید لیسر
کائنات میں جو حقیقتیں ہم اپنے حواس سے
عالم اجسام اور عالم ارواح محسوس کرتے ہیں صرف وہی کائنات نہیں،
کائنات کا بہت بڑا حصہ وہ ہے جس کو ہمارے ظاہری حواس نہیں دریافت کر سکتے
بلکہ ایسی حقیقتیں بھی ہیں جو انسانی عقل سے ماوراء ہیں۔ کائنات کا یہی ماوراء
العقل حصہ عالم ارواح ہے۔ حسی حقائق میں ہمارے بہت راست محسوسات اور
اُن سے تعلق رکھنے والی عقلی، تخیلی چیزیں سب شامل ہیں۔ کائنات کا یہ حصہ عالم
اجسام ہے۔ عالم ارواح اور عالم اجسام دونوں مخلوق ہیں۔ خلق اور وجود میں عالم
ارواح مقدم ہے اور عالم اجسام موخر ہے۔

عالم اجسام مادّی اور حسی حقیقت ہے۔ عناصر
عالم اجسام کا بنا و بگاڑ چہار گانہ؛ مٹی، پانی، ہوا اور آگ سے اس کی
ترکیب ہے۔ یہ عناصر اپنی کیفیتوں میں ایک دوسرے کی ضد ہیں:-

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ)

بے نہایت کیشہا و بیشہا جملہ ظل صورت اندیشہا
بہر حال صورت میں تعین، تقیّد اور تشکّل شامل ہے اس لیے باری تعالیٰ کو صورت
یا مصوّر نہیں کہا جاسکتا:

چوں صوّر بندست، بریزداں لگو ظن مبر صورت، تشبہش مجو

(حاشیہ صفحہ ۱۶۴) اے فیہ مافیہ ص ۱۳۲، ۱۴۹۔

چار عنصر چار استونِ قوی ست کہ برایشان سقف دنیا مستوی ست
 ان متضاد عنصروں کا ترکیبی قوام جب تک درست اور متوازن ہے مرکب قائم
 اور باقی ہے۔ توازن بگڑا اور فساد پیدا ہوا، ترکیب فنا ہوئی۔ فساد اور
 بگاڑ کا یہ سلسلہ برابر جاری ہے۔ عناصر اور اجزاء کا ذاتی تضاد اور ایک دوسرے
 سے طبعی کھینچاؤ ان کو متوازن نہیں رہنے دیتا۔ ان میں موافقت یا آشتی دشمنوں
 کی آشتی اور موافقت ہے جو دیر پا نہیں ہوتی، اسے ٹوٹنا ہے۔

صلح دشمن وار با شر عاریت دل بسوے جنگ تازہ عاقبت
 آہستہ آہستہ بساط اور متضاد اجزاء کا میلان اپنی اپنی اصل کی طرف شروع ہو جاتا
 ہے، اور ایک دوسرے سے خلاصی پانے کے لیے گویا جنگ قائم ہو جاتی ہے؛
 ایں جہاں جنگ ست کل چوں بنگری ذرہ با ذرہ چوں دین با کافری
 یہ آپس کا کھینچاؤ کسی ایک سمت اور ایک میدان میں محدود نہیں۔ نفرت اور
 خلاف ہمہ گیر ہے۔

جنگ طبعی، جنگ فعلی، جنگ قول درمیاں جزوہ ہا حریجے ست ہول
 ہرستون اشکنندہ آں دگر استن آب اشکنندہ آں شر
 آخر ضد ضد کو ختم کر دیتی ہے۔ عناصر کبھی کسی دوسری ترکیب کے اجزاء بن جاتے
 ہیں :

صد ہزاراں ضد ضد را مے کشد باز شان حکم تو بیرون مے کشد
 اور یہ جنگ دوسری آشتی میں بدل جاتی ہے کہ ”جنگہائے خلق بہر آشتی ست“
 کائنات کے تسلسل کو یہ جنگ و آشتی قائم رکھے ہوئے ہیں۔ کائنات کا تغیر اور
 اس کی رنگینیاں اسی جنگ و آشتی یا کون و فساد کا نتیجہ ہیں۔
 ایں جہاں زیریں جنگ قائم مے بود در عناصر در رنگہ تا حل شود

متضاد اور مخالف اجزاء کا میل اور ان میں توازن اور موافقت پیدا ہو کر ترکیب کا ظہور خود بخود نہیں ہوتا۔ باری تعالیٰ کا لطف و کرم عناصر کی مختلف اور گونا گوں ترکیبوں اور تالیفی صورتوں کا باعث ہے :

لطف حق اس شیر را و گور را الف داد دست اس دوزد را در وفا

عالم اجسام کی وجودی ترتیب مولانا کا اپنا خاص خیال میری نظر سے
نہیں گزرا۔ مولانا کے زمانے کی مسلمہ طبیعیات کی رو سے نو آسمانوں کے بعد عنصری مادے اور عناصر اربعہ کا مرتبہ ہے پھر مرکبات کا اور غالباً مولانا بھی اسی ترتیب کے قائل ہوں گے۔ انسان کے درجہ بدرجہ ارتقا میں جس کی تفصیل آگے آئے گی، مولانا نے جاد سے نبات، نبات سے حیوان اور پھر انسان کی صورت میں پہنچنا بیان کیا ہے اس لیے موالید سے گانہ کی وجودی ترتیب مولانا کے نزدیک بظاہر یہی ہے۔ جہاں تک ان کے وجود کا تعلق ہے قدیم طبیعیات کی پیروی میں وہ اس میں اجرام علویہ کی تاثیر کے قائل ہیں :

چرخ سرگرداں، کہ اندر جستجوست حال او چوں حال فرزندان اوست

عالم اجسام میں حیات اور زندگی بظاہر چیزوں میں زندگی کی
مقابلے میں جان دار کم ہیں لیکن مولانا پوری کائنات کی عام زندگی کے قائل ہیں۔ فرق اتنا ہے کہ کچھ کی زندگی ہمارے لیے محسوس ہے اور ہم انہیں کو زندہ سمجھتے ہیں اور اکثر کی زندگی ہمیں محسوس نہیں ہوتی، اس لیے ہمارے لیے وہ بے جان ہیں۔ جمادات ہونے کا مطلب اتنا ہے کہ وہ جامد یعنی جمی ہوئی، ٹھٹھری اور افسردہ ہیں عالم افسردہ است و نام او جماد جامد افسردہ بود اے اوستاد

مرد و زریں سویند و زان سو زنده اند خامش ایں جا و آں طرف گویندہ اند
ان کی زندگی کا ہمیں محسوس نہ ہونا ان کی زندگی کا قصور نہیں، ہم ان حواسوں سے
محروم ہیں جو ان کی زندگی محسوس کریں :-

جملہ ذرات عالم در نہاں با تو میگویند روزان و شبان
ما سمیعیم و بصیریم و خوشیم یا شمانا محرمان ما خامشیم
ان کی زندگی محسوس کرنے کے لیے وہ حواس درکار ہیں جو جان اور روح سے تعلق
رکھتے ہیں، چنانچہ دل والے جن کو باری تعالیٰ نے وہ خاص حواس عطا کیے ہیں ان کی
زندگی محسوس کرتے ہیں :

نطق آب و نطق خاک و نطق گل بہت محسوس حواس اہل دل
ان حواس کی فعال جسمانیات سے بے تعلق اور روح سے ربط و اتصال پر موقوف ہیں
چوں شمسوے جمادی میر وید محرم جان خدادان چوں شوبد
از جمادی عالم جا نہاں وید غفل اجزائے عالم بشتوید
عناصر چارگانہ جن کی ترکیب سے حیوانی اور نباتاتی اجسام کی پیدائش ہے، روح
حیات رکھتے ہیں :

باد و خاک و آب و آتش بندہ اند بامن و تو مردہ، با حق زندہ اند
حیات کے ساتھ ساتھ انھیں عقل و شعور بھی دے دیا جاتا ہے جس طرح اہل عقل
سے ان کی عقل اور سوچ بوجھ کبھی چھین لی جاتی ہے :

در جمادات از کرم عقل آفرید عقل از عاقل نقہر خود برید
در جمادات از لطفت عقلے شد پدید وز نکال از عاقلان دانش برید

عالم اجسام کے یہ بے تعداد امتیازات اور یہ لامحدود
چیزوں کے امتیازات خصوصیات جو اس کو بے شمار اور مختلف اشخاص

میں بانٹے ہوئے ہیں اور ان گنت چیزوں میں الگ الگ کیے ہوئے ہیں نہ دھوکا ہیں نہ
 فریب نظر۔ یہ حقیقی کثرت اور واقعی اختلاف ہے۔ یہ حسی فرق چیزوں کے ذاتی
 فرق ہیں اور ان فرقوں اور امتیازوں کی وجہ سے مستقل اور الگ الگ حقیقتیں ہیں؛
 اولاً بشنو کہ خلق مختلف مختلف جاندار یا نباتات

اس حقیقی اور شخصی اختلاف کے ساتھ ان میں ایک طرح کا اشتراک اور وحدت ہے؛
 سب ایک ہی قدرت کا مظہر ہیں اور ایک ہی اقتدار اور ایک ہی خلاقی کا مظاہرہ
 گویا ایک آئینہ ہے جس سے باری تعالیٰ کی وحدت منعکس ہو رہی ہے؛

درحروف مختلف شور و شکست گرجہ از یک روز مر تا پاکست

سب ایک ہی تکوینی امر کا ظہور ہیں، سب میں ایک خلاقی نمایاں ہے، ایک اقتدار
 سب پر چھایا ہوا ہے اور اس لحاظ سے سب متحد ہیں۔ سب میں ایک وحدت
 سراپت کیے ہوئے ہے لیکن ان کے شخصی رُخ سے دیکھو تو اعمال، احوال اور صفات
 میں سب مختلف اور متضاد ہیں، یہاں اگرچہ ان کی تضاد نمایاں نہیں ہے لیکن
 حشر میں جہاں ہر عمل، ہر حالت اور ہر وصف روزِ روشن کی طرح نمایاں ہو گا،
 اپنے چہروں کی تاریکی اور روشنائی سے الگ ہو جائیں گے اور تضاد واضح ہو جائے گا
 کہ ”پس قیامت روزِ عرض اکبرست“

اگراں دنیا کے رُخ سے دیکھو تو سراسر عبث اور ہزل معلوم ہوتے ہیں۔ دریا
 میں ایک بلبلا اٹھا کچھ لمحے ادھر ادھر حرکت کی اور فنا ہو گیا؛ بے مقصد اور
 بے فائدہ لیکن باری تعالیٰ کی حکمت اور مصلحت کے رُخ سے نظر ڈالو تو یہ خلق
 سراسر سنجیدگی اور جدت ہے، غیر معمولی اہمیت کی حامل جس کا حقیقی احساس عرض
 اکبر اور نمائش کے موقع پر ہی ہو گا؛

از یکے روزند و یک روز متحد از یکے روز ہزل و از یکے روز جد

عالم اجسام میں اصول ازدواج کی کارفرمائی مولانا کے نزدیک قانون ازدواج و ولادت حیوانی زندگی میں محدود نہیں ہے، پوری کائنات میں عام ہے۔ کائنات میں رنگارنگی اور نت نئی چیزوں کا ظہور اسی قانون کی کارفرمائی ہے۔ باری تعالیٰ نے ہر شے جفت جفت بنائی ہے اور ان میں باہم الفت و محبت پیدا کر دی ہے:-

جملہ اجزائے جہاں زان حکم پیش جفت جفت و عاشقان جفت خویش جفت کی خواہش عنصری کائنات میں عام ہے، ایک چیز نہ ہے تو اس کے مقابل دوسری مادہ اور اپنے اپنے صنفی فرائض سے واقف:

ہست ہر جزوے بعالم جفت خواہ
آسماں گوید زمین را مرحبا
آسماں مردوز زمین زن درخرد
ہست سرگرداں فلک اندر زمین
وہ زمین کدبانو یہاں کند
بے زمین کے گل بردید و اغواں
نر و مادہ میں میلان کے بغیر باہم قرآن اور میل نہیں ہوتا اور عملِ تولید کی تکمیل نہیں ہوتی:

بہر آں میل ست در مادہ زنہ
میل ہر جزوے بجزوے مے نہد
تا بود تکمیل کار ہم دیگر
ز اتحاد ہر دو تولیدے جہد

اور عملِ تولید کے بغیر عنصری کائنات کی بقا ممکن نہیں:

میل اندر مردوزن حق زان نہاد
تا بقایا بد جہاں زیں اتحاد

قرآن اور میل کی اہمیت نر و مادہ کی ہی حد تک نہیں ہے میل اور رفاقت ہمیشہ

بارور ہوتے ہیں اور کچھ نہ کچھ حاصل ہوتا ہے۔ اصل تھے قرآن اور میل ہے:

ازرقائے ہر کسے چیزے خوری وزقرآن ہر قرین چیزے بری
ازقرآن مردوزن زاید بشر وزقرآن سنگ و آہن ہم شر
وزقرآن خاک بابا رانہا سیوہ ہاوسبز با، ریجا نہا
وزقرآن سبز با آدمی و بخوشی و بینمی و خسرمی

مولانا کے نزدیک قرآن اور ازادواج کی غیر معمولی اہمیت ہے، اکثر موقعوں پر انھوں نے اس کی باروری کو واضح کیا ہے اور اس کے حدود کو اتنا وسیع کیا ہے کہ باری تعالیٰ کی صفات بھی اس میں شامل ہو گئی ہیں:

قہر و لطفے جفت شد باہم گر زاد ازین ہزدو، جہان جیروتر

مولانا حسی کائنات کو خواب اور سپنا مانتے ہیں
دنیا کا خواب سپنا ہونا یہاں کی سب چیزیں اور سب عمل، سب مشغولیتیں
اور مصروفیتیں ایک خواب ہے اور اس کی اتنی ہی حقیقت ہے جتنی خواب کی ہوتی ہے۔ یہاں کارسج و راحت، آرام و تکلیف بے حقیقت ہیں:

ایں جہاں خواب ست اندر ظن نیست گر زود در خواب دستے باک نیست
گر بخواب اندر سرت بید گار ہم سرت بر جاست ہم عمت در راز
گر بہ بنی خواب در خود را دو نیم تند رستی، چونکہ خیزی بے سقیم
حاصل اندر خواب نقصان بدن نیست باکے از دودہد پارہ شدن

اس خواب کے حدود کہاں تک ہیں اس خواب کو نہ کچھنے والے خواب کے استنخاص ہیں یا حقیقی، واقعی تصرفات کی ابتدا کہاں سے ہوتی ہے، انبیاء علیہم السلام کی تبلیغ و دعوت بلکہ نبوت و رسالت بیداری ہے یا خواب، کفر و اسلام اپنی جگہ کوئی وقعت رکھتے ہیں یا نہیں، مولانا نے ان کی تشکیک نہیں کی ہے۔ اپنے اس مشاہدے کو حدیث

نبوی سے بھی ثابت کیا ہے :

ایں جہاں را کہ بصورت قائم ست گفت پیغمبر کہ حکم نایم ست
حدیث نبوی "الناس نيام" اذاما تو انا تثبہوا، میں علمائے ظاہر و نیند سے غفلت
سمجھتے ہیں۔ اس غفلت کا پردہ چاک ہونا گویا بیداری ہے۔ لوگوں سے ایسے
لوگ مقصود ہیں جو اچھے بُرے کی تمیز کے بغیر، آنکھوں پر پردہ ڈالے دُنیا
کمار رہے ہیں، انہیں عاقبت کا کوئی ڈر نہیں۔ مولانا کے نزدیک یہ حدیث واقعی
حقیقت کا اظہار ہے، کسی مجاز و استعارہ کے بغیر۔ وہ اس کو اہل باطن کا
منشا بدہ کہتے ہیں :

از رہ تقلید تو کردی قبول سالکان ایں دیدہ پیدا بے رسول

ہماری عام خواب اور بیداری خواب در خواب ہے، سوتا، سوتے ہی سوتے
جاگ رہا ہے اور پھر سو رہا ہے، نہ یہ سونا حقیقت نہ یہ جاگنا واقعی۔

خواب و بیداریت آن داں اے عقد کہ بہ بیند خفتہ کو در خواب شد
اوگماں بردہ کہ ایں دم خفتہ ام بے خبراں کوست در خواب دوم

عالم ارواح عالم اجسام سے الگ اور اپنی جگہ مستقل دنیا ہے۔
عالم ارواح عالم اجسام سے قدیم، اور مرکب نہ ہونے کی وجہ سے غیر فانی
ہے، اس کی کوئی نہایت نہیں، حد و نہایت کمیات و مقادیر کا وصف ہے، یہ سراسر
علم و آگہی ہے، اجسام سے متعلق ہے لیکن اجسام سے الگ بھی اس کے کام ہیں عالم
اجسام کی تدبیر اور نظم و نسق عالم ارواح کو سپرد ہے۔ اس کے اپنے آسمان و

۱۔ شارحین نے اس شعر کے ذیل میں یہی ملفوظ نقل کیا ہے جو حضرت علی کے
ماذہب طائفت میں ہے، المصنوع فی الحدیث الموضوع ص ۳۱۔

زمین ہیں، اس کی پستیاں اور بلندیاں الگ ہیں اس کے سمندر اور پہاڑ الگ ہیں اس کے حوالے الگ ہیں شعور الگ ہیں۔ غرض یہ کہ یہ دنیا ہی دوسری ہے، ہماری محسوس دنیا سے ماورا، لیکن محسوس دنیا پر اثر انداز اور متصرف۔ قریب قریب تمام ملتیں اور مذاہب، تمام خطوں اور اقلیموں میں بسنے والی قومیں اور گروہ، وحشی ہوں یا متمدن، جدید ہوں یا قدیم عالم ارجح کی ہستی اور تصرف کے کسی نہ کسی معنی میں قائل ہیں۔ قریب قریب سب ہی مفکرین کو اس کا اعتراف ہے کہ حسی عالم میں بہت سی ایسی پر اسرار گتھیاں ہیں جن کو ابھی تک ہماری مادی فکر حل نہیں کر سکی ہے اور ماوراء الحس قوتوں کو اس عالم کی پشت پر موثر اور برسر کار مانے بغیر ان کا حل ہونا دشوار ہے۔ اور تصوف تو وہ خواہ کسی قوم کا ہو اس کی بنیاد ہی اس عالم کے وجود پر ہے، کم از کم کسی ایک ماوراء الحس حقیقت کو مانے بغیر اسلام بھی قائم نہیں رہتا۔ عقل و فکر کے پاس ابھی تک ایسے وسائل نہیں کہ وہ اس کا عقلی شعور کر سکے۔ اس کے اثرات اور اعمال کا جو ذخیرہ محفوظ ہے، اس کا اکثر حصہ مشتبہ ہے اور یقینی بھی ہو تو اس سے اس عالم کی یقینی ہستی کا فکری علم نہیں ہوتا۔ جتنا کچھ بھی اس کے متعلق علم ہے وہ ابھی تک وحدانی اور مصنوعی ہے جوئیات میں اختلاف کے باوجود قدر مشترک میں اتفاق ہے تاہم یہ تجرباتی اور سائنسی حقیقت نہیں۔

روح جان یا رواں کے متعلق مولانا کے ارشادات،
جان، روح و رواں مبہم اور آنچھے ہوئے ہیں۔ سب کو ملا کر کسی واضح تصور تک پہنچنا مشکل ہے۔ جان یا جان جزو، جانِ جاں، جانِ کل اور جانِ اول کے ساتھ جانِ حیوانی۔ جانِ انسانی۔ پھر جانِ انبیاء و اولیاء، جانِ فرشتگان

آخر میں جانِ محمدی، ان سب کی ایک ہی مشترک حقیقت ہے یا الگ حقیقتیں ہیں روح شخصی طور پر ایک ہے جو تمام شخصیتوں سے مشترک تعلق رکھتی ہے یا اشخاص کی جدا جدا شخصیتوں کے لیے روح بھی جدا جدا ہے، مولانا کے بیانات ان پر پوری روشنی نہیں ڈالتے تشریح کرنے والوں کو اپنے نقطہ نظر اور اپنی فہم و فراست پر اعتماد کرنا پڑتا ہے۔ آنے والی تشریح معلوم نہیں مولانا کی کتنی ترجمانی ہے اور میری کم سوادگی اور بد مزاجی کی کتنی۔ بہر حال اشعار کی حد تک بے شبہ یہ مولانا کے خیالات ہیں۔

جان و روح عالمِ اجسام سے الگ اور مستقل جنس ہے، مادے سے مجرّد عناصر کی تضاد سے دور اور باری تعالیٰ کی ہم خو، لافانی :

ایں تقائی از ضد آید ضد را چوں نباشد ضد، نبود جز بقا
گوہر جاں چوں و راے فصلہا خوے او این نیست، خوے کبریا

بے جہت، بے مکاں اور نامحدود ہے۔ جہت مکان اور حدود جسم و جسمانیات کی خاصیتیں ہیں :

جان بے سودر مکاں کے درود نورِ نامحدود را حد کے بود
علم و آگہی گویا اس کی حقیقت ہے، آگاہ تر جان تر :

چوں سر و ماہیت جاں مجرست ہر کہ او آگاہ تر با جان ترست
خود جہان جاں سراسر آگہی ست ہر کہ بے جان ست از دانش نہی ست

اپنی آفرینش کے لحاظ سے یہ عالم بالا کی حقیقت ہے، عقول و ملائکہ کے زمرے سے تعلق رکھتی ہے۔ امر الہی کی تسخیر تھی جس نے عالم ابدان سے اس کو وابستہ کر دیا۔ اب امر الہی سے ہی اس عالم سے الگ ہو سکتی ہے :

امر آید، در صورتِ درود باز ہم ز امرش مجرّدے شود

تن بدن کے پھندے نے عالم بالا سے اس کو اتار کھینچا ہے، اس پھندے میں جب تک پھنسی رہے گی جہان زیریں میں رہے گی۔

ہست تن چو رہیماں بر پائے عیان مے کشتانہ بزر مینیش تر آسمان

اس کی سیر اس کا رستہ اور اس کی منزل جسم کی سیر اس کے رستے اور منزل سے جدا ہے۔ اس کی راہ و منزل میں درازی اور کوتاہی نہیں، ”اس درازہ کو تہ اوصاف تن ست“ یہ رفتار ہی دوسری ہے، ”رفتہ ارواح دیگر رفتہ ست“ یہ غیر حسی رفتار ہے، نہ دکھائی دینے والی، اس کو دیکھنے کے لیے دوسرے حواس درکار ہیں سیر جان ہر کس نہ بیند جان من لبیک سیر جسم باشد بر غلن

اُس کے سفر کی عالم محسوسات میں مثال نطفے کا درجہ عقل و بلوغ تک سفر ہے جس میں نہ قدم ہیں نہ ثقل و حرکت :

تو سفر کردی نہ نطفہ تا بعقل نے بگاٹے بود منزل نے بنقل

چنانچہ روح و جان کی طرح اُس کی سیر اور اس کا سفر بھی بے چون ہے :

سیر جان بے چوں بود در دور و دیر جسم ما از جان بیا موزید سیر

روح و رواں کی مثال سمندر ہے جس کا ساحل بدن ہے سہ جو جگہ جگہ اس کو باندھے ہوئے اور الگ الگ کیے ہوئے ہے۔ یہ بندش اور افتراق سمندر کی فطرت کے خلاف ہے اس لیے دیر پائ نہیں :

اے تن گشتہ و شاقِ جاں بست چند تانہ بگردش کے نشست

یہ آفتاب ہے جس کی شعاعیں بدنوں کے سوراخوں میں سے اُن میں اتر آئی ہیں، جرم میں افتراق نہیں ہے، وہ ایک ہے صرف کرنیں بکھری ہوئی ہیں :

مفترق شد آفتاب جانہا ! در درون روزن ابدانہا
 چوں نظر در قرص داری خود یکست آنکہ شد محبوب بدای در شکست
 ادھر یہ آفتاب غروب ہوا ادھر اس کی شعاعیں غائب ہوئیں اور بدن تاریک ہوا
 باز چوں خورشید جاں آفل شود نور جملہ جانہا زائل شود
 بدن کی نشوونما روح سے تعلق پر موقوف ہے۔ روح نہیں
 جان یا جان جزو تو جسم تودہ خاک ہے :

جسم از جاں روز افزوں مے شود چوں رود جاں جسم میں اپچوں می شود
 اس کے حواس، گویائی، بنیائی، شنوائی اور عقل و فہم سب کا تعلق روح سے ہے
 جسم سے نہیں :

پر تو روح ست نطق و شیم و گوش پر تو آتش بود در آب جوشش
 بدن کے اعمال بدن کے اپنے نہیں، روح محرک نہیں بلکہ خود عامل ہے، بدن
 محض آلہ اور واسطہ ہے :-

گوشت پارہ آدمی از نور جان مے شکافد کوہ را با بحر و کان
 روح بدن کی محتاج نہیں، نہ اس کے فعال ہونے کے لیے بدن کی ضرورت ہے کہ
 "روح دارد بے بدن بس کار و بار"، اس کی ضرورت بدن کو ہے کہ تن بے روح
 خس و خاشاک کا ڈھیر ہے :

جان ز ریش و سبالت تن فایغ ست لیک تن بے جاں بود مردار و سیت
 بدن اس کا ظاہری لباس ہے، اس کی حقیقت کا نہ جز نہ لازم، خواب میں جسم
 اپنی جگہ ہوتا ہے اور روح محو سیر اور سرگرم تماشا، اس لیے بدن کی اپنی کوئی اہمیت
 نہیں رہے نہ رہے :

تا بدانی کہ تن آمد جو بیس رو، بچو لباس، لباسے را ملیس

روح را توحید اللہ خوش ترست غیر ظاہر دست و پاے دیگرست
 آں توی کہ بے بدن داری بدن پس مترس از جسم، جاں بیرون شدن
 جسم تو اس کی راہ کا پتھر ہے، اس کی فتالی میں جاں ہو کر اس کو سست قدم بنا دیتا ہے
 حد جسمت یک دو گز خود پیش نیست جان تو تا آسماں جولاں کنی ست
 تا بہ بغداد و سمرقند اے ہمام روح را اندر تصور نیم کام
 ابدان کی زندگی بغیر استننا، روح و رواں سے وابستگی کی وجہ سے ہے تاہم
 بدن اپنی کبھی خصوصیتوں کے باعث یکساں نہیں ہیں، کچھ گوہر بداماں اور کچھ
 خرف ریزوں سے بھی خالی:

ابن صدقہاے قوالب در جہاں گر چہ جملہ زندہ انداز بحر جاں
 لیکن اندر ہر صدف نبود گہر چشم بکشا، در دل ہر یک فکر
 گوہر بداماں مصفا اور روشن، باقی تاریک اور خاک آلود:
 در خلایق روح ہاے پاک ہست روح ہاے تیرہ و گلناک ہست
 اور اہم و تحیلات، فرضی نفع و ضرر اور موت و بربادی کے کھٹکے روح کو جسدِ خاکی
 سے چھٹکے رکھتے ہیں، اُس کی آزادی پر بندش لگاتے ہیں، اس کی روشنی
 کو دھندلا کر دیتے ہیں اور آہستہ آہستہ وہ بالکل تاریک اور خاک آلود
 ہو جاتی ہے اور ان کے لیے عالم بالا کی طرف، جہاں کی وہ ہیں، توجہ دشوار
 ہو جاتی ہے:

جان ہمہ روز از بلکہ کو بخیال در زریاں و سود و از خوف زوال
 نے صفا سے ماندش نے لطف نر نے بسوئے آسماں راہ سفر
 ایسی تاریک خاک آغشتہ اور حریت باختہ روحیں بدن سے وابستہ رہنے کے
 قابل نہیں، ان سے تو ہاتھ دھولینا بہتر ہے:-

ایں چنیں جانے چہ درخور تن ست ہین ! بشوائے تن ازیں جاں ہر دور ست
تاہم روح کا بدن کی طرف شدت میلان اور زیرگی اُس کی فطرت نہیں، اس کا فطری
رجحان عالم بالا کی طرف ہے :

میل جاں اندر حیات و درجی ست نہ انکہ جاں، لامکاں اصل وے ست
اس کی توجہ کو موثر اور فعال بنانے کے لیے احساسات اور عقل و فہم کو بڑے میلانا
سے بچانا ضروری ہے :

چشم حس اسپ ست و نور حق سوار بے سوار اسپ خود تاید یکار
پس ادب کن اسپ را از خوے بد ورنہ پیش شاہ با شد اسپ رد
شاہی رستہ شاہ ہی جانتا ہے جب تک اس کی نظر اور اس کی روشنی جو اس میں
نہیں ہوگی عالم بالا کی طرف توجہ مفید اور بکار آمد نہیں ہوگی :

اسپ بے را کب چہ داند رسم و راہ شاہ باید تا بداند شاہ راہ
جان عالم بالا کی طرف متوجہ ہو جائے تو لکڑ کو پھیال سے نجات پالیتی ہے، سود
و زباں کا قریب جاتا رہتا ہے اور زوال و فنا کا ڈر نکل جاتا ہے، دوام اور ابدیت
حاصل ہو جاتی ہے :

باز چوں جان رو سوے جاناں نہد رخت را در عمر بے پایاں نہد
جب تک جاناں کی طرف توجہ نہ ہو، روح کی کوئی معنویت نہیں۔ نقش بادشاہ کا ہی
کیوں نہ ہو، بے جان ہے تو نقش بدیوار ہے، بے حس و بے حرکت، صرف آرائش
وہ بھی دوسروں کے لیے :

نقش اگر خود نقش سلطان یاغی ست صورت ست از جان خود بے چاشنی ست
زینتِ رو از ہر اے دیگران باز کردہ بیہدہ چشم و دیاں
غیر مصفا روح وہی میں سرایت کیا ہوا روغن ہے، ستھے بغیر الگ نہیں ہوتا

اسی طرح روح کو صاف کیے اور نکھارے بغیر اس کے جوہر نہیں نکلتے :

جوہر صدقت خفی شد در دروغ ہچو طعم روغن اندر طعم دوغ

آں در وقت این تن فیانی بود راست ست آں، جان ربانی بود

باری تعالیٰ کے اوامر اور نواہی کی تعمیل سے روح میں نکھار آتا ہے اور وہ بارگاہ شاہی میں بارپاسکتی ہے جو نظروں سے غائب ہوتے ہوئے بھی آشکارا اور عیاں ہے :

یوسف حسنی و این عالم چو چاہ دین رسن صبرست بر امرالہ

در رسن زن و ست بیرون روز چاہ تائبہ بینی بارگاہ بادشاہ

تائبہ بینی عالم جانِ جسدید عالم بس آشکار و ناپدید

جان کی وابستگی مادیات سے نہیں رہتی اور عالم جان سے اس کا اتصال ہو جاتا ہے تو اسباب و علل کا یہ عام ربط اس کے لیے بندش نہیں رہتا اور طبعی اسباب کو توڑ دینا اس کے لیے کھیل ہو جاتا ہے، عرفی اسباب کے بغیر اس سے چیزیں سرزد ہونے لگتی ہیں :

آنکہ سیروں از طبائع جان اوست منصب خرق سبہا آن اوست

روح کی تیرگی کا باعث بدن ہے، بدن سے مخلصی کے بعد روح ہی روح رہ جاتی ہے اور اسرارِ الہی اس پر منکشف ہو جاتے ہیں :

غفلت از تن بود چوں تن روح شد بیند او سرارِ رابے بیج مد

اس روشنی کے بعد نہ روشنی کی ضرورت رہتی ہے نہ روشنی کا طلب گار رہتا ہے۔ منطقی دلائل لغو معلوم ہوتے ہیں، لازم و ملزوم، مثبت، نافی، اقتضا اور مقتضی جیسی اصطلاحیں بے معنی ہو جاتی ہیں۔ دیکھنے والے کو پتے نشان کی کیا ضرورت :

صوبہاں آمد نما بد این مستثنیٰ لازم و ملزوم، نافی مقتضی

ز انکہ بینائے کہ نورش باز غست از دلیل چوں عصاکش فارغست

مولانا کے ارشادات پر مجموعی نظر
روح حیوانی، روح انسانی، روح مقربین ڈالنے سے ایسا معلوم ہوتا ہے
 کہ حیوانی روح عام روح حیات ہے جس و حرکت ارادی کا سرچشمہ۔ یہ حیوانی روح
 اپنے کمال پر پہنچ کر انسانی روح سے وابستہ ہونے کی صلاحیت پیدا کر لیتی ہے۔
 انسانی روح یا نفس جس کو حکماء اسلام نفس ناطقہ کہتے ہیں، الگ الگ اشخاص
 کا الگ الگ ہونے کے باوجود اپنی استعداد کی کمی بیشی کے مطابق مرکزی حیات عقلی
 یا عالم بالا سے متعلق ہے۔ مرکز تعقل و تاثیر، بحر حیات یا آفتاب جانہا ایک ہے اور
 انسانی نفوس و ارواح کو اس سے اتصال اور تعلق ہے، خواجہ تاشی نے انسانی
 نفوس کی کثرت میں ایک طرح کی وحدت پیدا کر دی ہے۔ بہت سے دریچوں میں جلتے
 ہوئے چراغ اگر کسی ایک شعلے سے مربوط ہو جائیں اور مل جائیں تو سب چراغوں
 کی روشنی ایک ہو جاتی ہے۔ حیوانی نفس یا روح حیات، انسانی اشخاص اور دوسری
 جاندار اس کا یوں میں الگ الگ ہے۔ انسانی نفس یا روح حیات کی یہ خصوصیت
 ہے کہ وہ کثرت کے باوجود اپنی اپنی الگ الگ استعدادوں کے مطابق ”بحر حیات“
 یا ”آفتاب جانہا“ سے مل کر شخصی وحدت بن گئی ہے اور بے تعداد اشخاص ایک ہی
 بحر حیات سے مستفید ہو کر ایک اکائی جیسے ہو گئے ہیں :

نفس واحد روح انسانی بود

تفرقہ در روح حیوانی بود

مفترق ہرگز نہ گردد نور او

گفت حق ”رُشّ علیہم نورہ“

شخصی وحدت کے طاری ہونے کے باوجود اشخاص کی کثرت حقیقت ہے اور اس کی

لے فیہ مافیہ ص ۶۳ مولانا نے نفس و روح میں تفریق کی ہے جس سے معلوم ہوتا ہے
 کہ نفس خاص روح انسانی کا نام ہے۔

وجہ بد فوئ یا دریچوں کی کثرت ہے۔ یہ دریچے ٹوٹے اور بیچ کی دیواریں مہدم ہوئیں اور
شخصی چراغوں کی روشنی جو پہلے سے "آفتاب جانہا" کی روشنی میں مدغم تھی، ختم
ہوئی، تقسیم نور کے بجائے ایک نور رہ گیا۔

جمع گفتہ "جانہا" نشان من باہم کان یکے جاں صد بود نسبت بحسم
ہمچو آں یک نور خورشید سمار صد بود نسبت بصحن خانہا
لیک یک باشد ہمہ انوار نشان چونکہ برگیری تو دیوار از میان

علم اور تاثیر کا باعث روح انسانی کی استعداد اور بحر حیات سے اتصال ہے۔ یہ اتصال
جتنا زیادہ، جتنا مادی اندیشوں سے پاک ہوگا، اتنے ہی علم اور تاثیر زیادہ ہوں گے
یہ فرق ان حدوں تک کم و بیش ہو سکتا ہے کہ گویا الگ الگ جنسیں ہیں۔ عوام اور
اولیاء، انبیاء، فرشتے اور پھر روح محمدی گویا الگ قسم کی جانیں ہیں جن میں کوئی اشتراک
نہیں جیسے "ہست جانے درو لی و در نبی" :

بگزار از انساں وہم انتقال و قیل تائب دریا سے جان جبرئیل
بعد از امت جان احمد لب گزد جبرئیل از بیم تو واپس خزد

روح انسانی لافانی ہے، ابدان کی فنا کے بعد بھی باقی رہتی ہے۔ اعضا و
جوارح سے تعلق جاتا رہتا ہے، اس کی استعدادیں اپنے کمال پر پہنچ جاتی ہیں اور
ان کا تزکیہ ہو چکتا ہے تو اسے مزید جو لانیوں اور ترقیوں کے موقعے حاصل ہو جاتے
ہیں، نئے بال و پر بھڑکتے ہیں اور نورانیت میں اضافہ ہو جاتا ہے۔ جان انسانی
کی یہ اپنی خاصیت ہے کسی سے مانگی ہوئی نہیں۔

روزِ مرگ اس جس تو باطل شود نورِ بال واری؟ کہ یار دل شود
نورِ دل از جان بود لے یار غار مستعار آں را مدان اے مستعار
آں زمان کیں دست و پات برورد پرو بالت ہست؟ تا جاں بر پرد

جیسے کہ گزر چکا ہے روح انسانی عالم اجساد کی مخلوق نہیں۔ نفوس، ملائکہ اور عقول سے اس کا رشتہ ہے۔ اس رشتے سے اُن کی طرف سے روح انسانی کو برابر پیغام آتے رہتے ہیں کہ عناصر سے رشتہ توڑو اور اپنے اصلی رشتہ داروں سے جوڑو۔ یہ پیغام ضمیر کی معرفت ہوں یا انبیاء و اولیاء کی معرفت لیکن روح اپنی مادی آلودگیوں کی وجہ سے ان پیغاموں کو برابر نظر انداز کرتی رہتی ہے۔ **اللا ماشاء اللہ!**

روح او خود از نفوس و از عقول

از عقول و از نفوس پیر صفا

روح اصل خویش را کردہ نکول

نامہ مے آید بجاں، کاے بے وفا

روح از عقول و از نفوس پیر صفا

روح اصل خویش را کردہ نکول

نامہ مے آید بجاں، کاے بے وفا

روح از عقول و از نفوس پیر صفا

روح اصل خویش را کردہ نکول

نامہ مے آید بجاں، کاے بے وفا

روح از عقول و از نفوس پیر صفا

روح اصل خویش را کردہ نکول

نامہ مے آید بجاں، کاے بے وفا

روح از عقول و از نفوس پیر صفا

روح اصل خویش را کردہ نکول

نامہ مے آید بجاں، کاے بے وفا

روح از عقول و از نفوس پیر صفا

روح اصل خویش را کردہ نکول

جانِ جاں کے سامنے ہماری جان کی یہ بھی حیثیت نہیں کہ اس کا مذکور ہو :

ماکہ باشیم اے تو مارا جانِ جاں تاکہ ماہا بشیم با تو درمیاں

نامصوّر اور غیر جسمانی ہوتے ہوئے ہماری صورت اور جسمانیت اس کی آفرینش ہے :

بے ز دستے دستہا با فدہ می جانِ جاں سازد مصوّر آدمی

”تکوینی امر، جہاں آفریدگار ”کن“، یا نطق حق و گفت باری یہی جانِ جاں اور ”کلّ کلّ“ ہے :

آں دم نطقت کہ جز و جزو ہاست فائدہ شد، کلّ کلّ خالی چراست

آں دم نطقے کہ جاں جا نہاست چوں بود خالی ز معنی، گوئے راست

ہماری جانوں کا با ثمر اور بارور ہونا اسی جانِ جاں یا جانِ کل سے اتصال اور تعلق پر موقوف ہے :

جان کل با جان جزو آسیب کرد جان از و درے بستد و رجب کرد

پس ز جانِ جاں چو حال گشت جاں از چہیں جانے شود حال جہاں

اس جانِ جاں کی حقیقت کیا ہے ؟ مولانا کے بیانات بالا کی روشنی میں ایسا معلوم ہوتا

ہے کہ جانِ جاں اور جانِ کل باری تعالیٰ ہے ساتھ ساتھ جانِ اول منظر درگاہ

اور جانِ جاں منظر الہی ہے، اس کے معنی یہ ہیں کہ جانِ جاں باری تعالیٰ نہیں چنانچہ

آننے والا شعر کافی مبہم ہے۔ سوال یہ ہے کہ آننے والے شعر میں جانِ اول یہی جان

جزو ربانی روح ہے یا ارسطاطالیسی فلسفے کی عقل اول ؟ عقل اول باری تعالیٰ

کی پہلی معلول یا مخلوق ہے اور درگاہ یا خارج از ذات پوری کائنات کا علمی منظر ہے کائنات

اپنی تمام تفصیلات کے ساتھ علمی حیثیت میں اس میں ظاہر ہے اور وہی اس کا علم ہے

کیا مولانا عقول وہ گانہ کے سلسلے کے کم از کم عقل اول کے علت ہونے کے قائل ہیں ؟

مثنوی یا ”فیہ مافیہ“ میں اس کی کوئی شہادت نہیں بلکہ ان کے انداز فکر کے یہ خلافت ہے

یا جانِ اول سے جانِ جزو مراد ہے۔ جانِ جزو، جانِ کل سے اتصال کے باعث منظرِ درگاہ ہو سکتی ہے اور یہی ان کی فکر سے مناسب ہے۔ غرض یہ کہ جانِ اول وہ کوئی بھی ہو منظرِ درگاہ ہے، اُس کے حدود بیرونِ ذات تک محدود ہیں اور جانِ جاں خود باری تعالیٰ کا منظر ہے، اس لیے اُس کے حدودِ علم و قدرت کی کوئی انتہا نہیں، اس کے تصرف نامحدود اور بے نہایت ہیں۔

جانِ اول منظرِ درگاہ شد جانِ جاں خود منظرِ اللہ شد

جانِ جاں اپنی ان تاثیروں اور اس اقتدار کے ساتھ اگر منظرِ اللہ ہے خود باری تعالیٰ نہیں ہے نہ اس کا وصف قائم ہے تو یہ کا ہے کی تعبیر ہے؛ اس سے مولانا کی کیا مراد ہے، مثنوی یا 'فیہ مافیہ' میں کسی ایسی حقیقت کا ذکر نہیں جس کو باری تعالیٰ سے الگ جانِ جاں کے اوصاف کا حامل مانا جائے۔ شیخ اکبر کی 'حقیقتِ محمدیہ' باری تعالیٰ کے اسم جامع؛ اللہ کا منظر اور اُس کی خارجی صورت ہے الٰہی صفات کی حامل، تو کیا مولانا کی 'جانِ جاں'، اور شیخ کی 'حقیقتِ محمدیہ' ایک ہی تصور کی دو تعبیریں ہیں؟ 'حقیقتِ محمدیہ' کے تصور کی بنیاد وجود یا حقیقت کی وحدت ہے لیکن مولانا اس کے قائل نہیں۔ شیخ کی دنیا تعینات و تنزلات کی دنیا ہے، مثنوی میں ان کا اشارہ نہیں۔ بہر حال مولانا کا یہ بیان کافی مبہم اور محمل ہے۔ دوسرا نسخہ "جانِ ای جان منظرِ اللہ شد" ہے لیکن حاصل میں کوئی فرق نہیں۔

مولانا نے پہلے کہا ہے کہ روح کی تاثیر اور فاعلی اس کا علم اور اس کی آگاہی ہے، علم و آگاہی بیش اور غیر معمولی ہیں تو یہ روحِ الٰہی ہے، گو یا باری تعالیٰ کا قرب بلکہ بے چون اتصال اُسے حاصل ہے۔

روح را تاثیر آگاہی بود ہر کرا اس بیش الٰہی بود

ایسے علوم اور ایسے اسرار بھی ہیں جو عام روحوں کی پہنچ سے باہر ہیں، ان کا شعور ان کی ذاتی فطرت اور نہاد نہیں وہ شعور کے اس میدان میں جماد ہیں گویا وہ یہاں جان نہیں ہیں کیونکہ جان کی حقیقت شعور اور آگہی ہے اور وہ یہاں صفر ہیں:

چوں خبر عالم هست بیرون از نہاد باشد این جان ہادران میدان جماد

اس سیاق میں شعر بالا پر غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ جان جاں میں پہلی جان کے معنی اصل ہیں روح نہیں اور جانِ جاں سے اصلِ جان مراد ہے جو اللہ ہی ہے نہ کہ اللہ اور باری تعالیٰ یہ اصلِ جان بلکہ اصلِ خلق اور انسانی جان کی منشا اور بنیادِ طبع و طب عالم ہے جو گویا ذاتِ ایزدی کا پرتو اور سایہ ہے۔ اس میں خود ذات منعکس ہے اس لیے علم و آگہی کا کوئی ایسا میدان نہیں جس میں اس کی تنگ و ناتر نہ ہو۔ یہ جانِ جاں دوسرا جان ہے جو جانِ حیوانی میں سے ابھرتی ہے اور اس کی جگہ لیتی ہے:

آن زمان کہیں جان حیوانی نہاند جان باقی بایدت بر جان نشاند

اور گویا آدمی دوسری بار پیدا ہوتا ہے، اس کی جان دوسری بار اس سے متعلق ہوتی ہے اور اس پر چھا جاتی ہے، وہ سراسر جان ہو جاتا ہے اور تمام اسرار اس کے پیے ہو پیدا اور ظاہر ہوتے ہیں کہ ”عقلت از تن بود چوں تن روح شد“ تو وہ ہم تن آگہی ہو گیا۔ اس جانِ نو کی پیدائش سے ”عالم جانِ جدید“ اس کے سامنے ہوتا ہے اور سلسلہ اسباب و علل ٹوٹ پھوٹ جاتا ہے:

چوں دوم بار آدمی زادہ بزاد پائے خود بر فرق علت ہا تہاد

بر خلاف ازیں عام انسانی جان جو پہلی ہے اور دوسری ولادت سے نہیں گزری ہے،

۱۔ مادر و باءِ اصلِ خلق اوست ۲۔ خنک آن کس کہ دل داند زیوست
آں دے آور کہ قطب عالم است جانِ جان، جانِ جانِ آدم است

منظہر و نگاہ ہے، اُس کی عام صفات صفات باری کا عکس ہیں۔ درگاہ کا استعارہ باری تعالیٰ کی زائد ذات صفات کے لیے بعید اور دور کا استعارہ نہیں۔ صفات خلق کا باری تعالیٰ کی صفات کا عکس ہونا مولانا کے نزدیک ثابت ہے، اس میں زائد اول اور زائد دوم کی تخصیص نہیں نہ صفات کی کوئی خصوصیت ہے۔

علم شان و عدل شان و لطف شان چوں ستارہ چرخ در آب روان
یاد شاہان منظر شاہی حق ! فاضلان مرآت آگاہی حق
حاصل یہ ہے کہ جان جزو زائد اول ہے، مظہر گاہ ہے اور اصل جان جو قطب اور
زائد دوم ہے مظہر ذات ہے۔

مولانا کا تصور روح اور علم فلاسفہ مسلم فلسفی نفس ناطقہ یا انسانی روح جیسا
ہیں۔ عصری مادے کی استعداد اپنے آخری کمال پر پہنچ جاتی ہے تو عقل فعال کی طرف
سے وہ نفس ناطقہ یا نفس انسانی سے سرفراز ہوتا ہے نفس انسانی بدن کے ذریعے سے
اپنی کبیل میں مصروف ہو جاتا ہے اور مجردات عالیہ سے اتصال اور تعلق کی صلاحیت
پیدا کرتا ہے۔ پوری طرح مستعد اور قابل ہو چکنے پر مجردات سے اس کا تعلق قائم
ہو جاتا ہے اور مجردات کے علوم یقینیہ اس کو حاصل ہونے لگتے ہیں اور وہ اُن
سے مسترت اندوز ہوتا ہے۔

مادیات میں غیر معمولی انہماک مجردات سے کسب فیوض میں مانع ہے اور نفس
انسانی کی شقاوت کا باعث۔ بخلاف انہماک از بدن سے وابستگی کے باوجود بدنی
مطالبات سے اعراض اور مجردات سے انہماک و شغف انسانی نفوس کو اس زندگی
میں بھی روحانی لذتوں سے بہرہ یاب رکھتا ہے۔ بدنی زندگی یا دنیوی حیات کے بعد
اہل عرفان اپنی اُن تکمیلوں کی وجہ سے جن کو دنیوی زندگی میں کر چکے ہیں عالم قدس سے

متعلق ہو جاتے ہیں اور اعلیٰ سے اعلیٰ کمال پر فائز ہو کر سرمدی مسرت سے ہمکنار ہو جاتے ہیں۔
 مولانا کی ارواح جزو یہ ہیں نفوس انسانی کا یہ فلسفیانہ تصور پوری طرح شامل
 ہے اور پوری تفصیل کے ساتھ۔ فرق کچھ ہے تو صوفیانہ انداز نظر کا ہے۔ مجتہدات
 سے اتصال اور عقول کی نقالی اسلامی مسلمات نہیں۔ عباد اور افعال عباد کا خالق
 باری تعالیٰ ہے اس لیے ارواح اور ان کے افعال براہ راست جانِ جاں یا باری تعالیٰ
 کی خلق ہیں اور وہی ان کے لیے اختیار اور حقیقی سبب ہے، چنانچہ ارواح جو کچھ کمالات
 حاصل کرتی ہیں وہ عقول مجرودہ سے اتصال کے بجائے قرب حق اور اتصالِ جانِ جاں سے
 حاصل کرتی ہیں اور وہی ان کو واسطہ بنا کر اپنی نقالی کا اظہار کرتی ہیں اور یہ اس کا
 منظر ہو جاتے ہیں۔

مولانا کے نزدیک عقل انسانی اور عقل حیوانی دو الگ الگ حقیقتیں ہیں۔ عام
 انسانوں کی عقل اور ہے اور انبیا اور اولیاء کی اور:

غیر فہم و جاں کہ در گنا و و خست
 آدمی را عقل و جانِ دیگرست
 باز غیر عقل و جانِ آدمی
 ہست جانے در ولی و در نبی

انسانی عقل جس مرحلے پر ہے وہ مرحلہ نہ ابتدائی ہے نہ آخری۔ انسان کی خلق مٹی
 سے ہوئی ہے جو جمادات سے ہے اور جمادات کی اپنی ایک عقل ہے:

طاعت سنگ و عصا نطا ہر شود
 کہ زیزدان آگہیم و طاعتیم
 و ز جماداتِ دیگر مخبر شود
 ما ہم بے اتفاقی ضائعیم

وہ لطفہ ہوا، علقہ ہوا، مضغہ ہوا اور نشو و نما پائی، گویا نباتی منزل آگئی۔
 نباتات کی الگ عقل ہے:-

گر نبودے چشم دل حنائے را
چوں بدیدے چہر آں فرزانہ را

چنانچہ جن را ہوں سے اُس نے سفر کیا ہے اُن را ہوں کی اپنی مستقل عقلیں ہیں گو اپنے اس مرحلے پر اس کو پہلے مرحلوں کی عقلیں یاد نہیں ہیں کہ ”عقلہائے اولیٰ نبش یا در نیست“ انسانی عقل اور حیوانی عقل میں اگر فرق ہے تو نباتاتی اور جماداتی عقلوں میں بھی فرق ہونا چاہیے۔ چنانچہ مولانا کے انداز فکر کے مطابق عقل ایسی مشترک حقیقت نہیں جو سب میں یکساں ہو۔ انسانی عقلیں مشترک ہوتے ہوئے بھی ایک درجے کی نہیں ہیں۔ بے شمار درجے ہیں۔ کوئی آفتاب ہے کوئی زُہرہ، کوئی شہابہ ہے کوئی چراغ اور کوئی آتشیں ستارہ۔ انسانی عقلوں میں فرق کا بہ فائدہ ہے کہ کم عقل پر غفلت کا پردہ پڑ جائے تو عالی مرتبہ عقل اس کے پردہ غفلت کو چاک کر کے یزداں بین نور سے اُسے منور کر دے اور اس کو باری تعالیٰ کی طرف متوجہ کر دے:

در مراتب از زمین تا آسماں	این تفاوت عقلہا را نیک داں
ہست عقلے کمتر از زہرہ شہاب	ہست عقلے ہمچو قرص آفتاب
ہست عقلے چوں ستارہ آتشی	ہست عقلے چوں چراغ سرخوشی
نور یزداں میں خرد ہا برد ہد	ترا نکہ ایراز نبش او چوں واجہد

مولانا کے یہاں عقل جزوی یا عقل جزو اور عقل کلی یا عقل

عقل کل اور عقل جزو کل کی تفریق ہے۔ اس تفریق کا کیا منشا ہے پوری طرح

واضح نہیں؛ یہ تفریق محض فرق مراتب ہے اور سب کی حقیقت ایک ہے یا یہ الگ الگ

حقیقتیں ہیں اور جزویت اور کلیت ویسی ہی نسبتی ہے جیسے انسان اور باری تعالیٰ

کی یا جزوی عقل، عقل کل کا حقیقی حصہ ہے، عقل سے زیادہ کشفی مسئلہ ہے عقل کی حقیقت، اس کی خصوصیات اور پوری کائنات اور خاص طور سے انسان کے اس کے تعلق کی کیفیت، ان سب کے بارے میں مثنوی میں ابہام اور انتشار ہے۔ سلسلے کے تمام اشعار پر یکجائی نظر ڈالنے سے ہم آہنگ، مربوط اور واضح تصور تک پہنچنا آسان نہیں ہیں۔ انہیں مربوط کرنے اور ان سے ایک واضح تصور قائم کرنے کی کوشش کی ہے، معلوم نہیں اس میں کتنا کامیاب ہوا ہوں۔ میرا یہ ربط کتنا غیر مربوط ہے خود میری نظر میں بھی ہے اور سراسر غلط بھی ہو سکتا ہے۔ تاہم مولانا کے مشاہدات سے فائدہ اٹھانے میں غالباً حائل نہیں ہوگا۔

عقل کل یا عقل کلی عقل کل یا عقل کلی اور فرشتہ ایسی ذات اور اپنے جوہر کے اعتبار سے ایک ہیں۔ ”فیہ مافیہ“ میں مولانا نے عقل اور فرشتے کے فرق کو اس طرح واضح کیا ہے کہ ایک کی مثال موم کی ہے اور دوسرے کی مومی پرند کی۔ دونوں ایک جوہر ہیں۔ پرند کو چھلا دیا جائے تو پرو بال سب موم ہی موم ہیں اور موم کو اگر پرند کی شکل دے دی جائے تو اس کے موم ہونے میں کوئی نقاد مت نہیں آئے گا۔

چوں فرشتہ و عقل کا ایشاں یک بند بہر حکمت ہاش دو صورت شدند
یہ اپنے زمانہ خلق اور وجود کی ابتدا کے لحاظ سے دونوں جہاں سے مقدم ہے۔
نے کہ اول دست یزدان مجید اندر دو عالم پیشتر عقل آفرید
یہ بہت لطیف ہے، قائم ہے، اس میں کاواکی اور انتشار نہیں؛ اس کا محط

۱۔ جزو کل نے جزو ہا نسبت کل نے جو بڑے کل کہ باشد جزو کل
۲۔ فیہ مافیہ ص ۱۱۴۔ ۳۔ فیہ مافیہ ۱۴۸۔

اور مقصد ایک ہے :

عقل کل را گفت ما زارغ البصر عقل جزوی میکند ہر سو نظر
حوادث و احوال سے متاثر نہیں ہوتی کہ ”عقل کلی اس از ریب المنون“ مغز و جوہر
ہے ”عقل کل مغز ست و عقل جزو پوست“ اس کا کوئی قدم ایمان و یقین کے بغیر
نہیں اٹھتا ”عقل کل کے کام بے ایقان نہد“ قابل اعتماد ہے، رہنمائی میں اس
کی ہدایت اور اس کا مشورہ لائق پذیرائی ہے ”عقل کل را سازاے سلطان وزیر“
یہ باری تعالیٰ کی بخشش ہے کسب و تحصیل سے نہیں حاصل ہوتی :

عقل دیگر بخشش یزدان بود چشمہ آں در میان جان بود
غیب ہیں اور غیب گو ہے چھپی ہوئی حقیقتوں کو دیکھ لیتی ہے اور ان کی خبر
دے دیتی ہے :

نیست یازی یا ممیز، خاصہ او کو بود تمیز و عقلش غیب گو
کائنات کی اپنی حقیقت یہ ہے کہ وہ عقل کل کا تخیل اور اندیشہ ہے :
اس جہان یک فکر ست از عقل کل عقل چوں شاہ است و فکر تہا رسل
چنانچہ کائنات اسی کے تخیل اور اندیشے کا حسی شکل ہے اور گویا عقل کلی کی محسوس
صورت ہے :

کل عالم صورت عقل کل ست کو ست بابا سے ہر آنکہ اہل قل ست
کائنات کی یہ حسی شکل و صورت عقل کل پر چھا گئی اور اس کو مستور کر کے اپنے
آپ نمایاں ہو گئی۔ کائنات کی صورتیں گویا اس سمندر کی موجیں ہیں جنہوں
نے اصل سمندر کو چھپا لیا ہے :

عقل پہان ست و ظاہر عالم صورت ما موج ویا ازوے نئے
عقل کل کے ظہور میں عالم ظاہر کی یہ حسی صورتیں حائل ہیں : ان صورتوں کی نمود

عقل کل کی روپوشی ہے اور ان کی روپوشی عقل کل کی نمود ہے اور یہ مقابلہ برابر
 جاری ہے، "نقش نمرود دست و عقل و جان خلیل" ایک نقشِ باطل دوسری
 حقیقت حقہ؛ باطل حق کو چھپائے ہوئے ہے :

عقل با جس زین طلسمات و رنگ چوں محمد با ابو جہلاں بجنگ
 عقل کل کا عقل جزوی سے اتصال بے طلب نہیں، تقاضا بر تقاضا درکار ہے شوق
 و طلب سے دریاے جود میں جوش آتا ہے اور عقل کل کی ہر عقل جزوی کو اپنی پیٹ میں
 لے لیتی ہے :

عقل جزوی از کل گویا نیستے گم تقاضا بر تقاضا نیستے
 چوں تقاضا بر تقاضا میرسد موج آں دریا بد انجام میرسد
 اور پھر عقل جزوی فرشتوں کی طرح لوح محفوظ سے استفادہ کرتے لگتی ہے :
 چوں ملک از لوح محفوظ آں خرد ہر صبا حے درس ہر روزہ برد
 اب نہ کاوا کی رہتی ہے نہ ہر سوئی کہ "عقل مازاغ ست نور خاصکوں" اور یہ
 عقل جزوی عقل کل کی صورت میں بحر بیکراں ہو جاتی ہے :

بحر بے پایاں بود عقل بشر بحر اغوا ص باید اے پسر
 اس بحر بے پایاں میں ہماری صورتیں طشتوں کی طرح ادھر سے ادھر دوڑتی پھرتی
 ہیں اور جب تک عشق الہی اور شوق ایزدی سے یہ کھر نہیں جاتے اوپر ہی اوپر
 تیرتے رہتے ہیں، بھرے نہیں کہ ڈوبے اور نمود گئی :

صورت ما اندر بس بحر عذاب مے دود چو کا سہا برودنے آب
 تانہ در پیر بر سر ریاست طشت چونکہ پرست طشت دروے غرق گشت
 بے بندش اور آزاد ہے، اس کے بازو حیرتلی بازو ہیں کہ "عقل ابدالوں چو پتر
 حیرتلی" اور دیدہ حس اس کے قیدی ہو جاتے ہیں۔ خود عقل اسیر روح ہے :-

حسن اسیر عقل باشد اے فلاں عقل اسیر روح باشد ہم بدیاں

عقل میں ادراک و شعور جاں کار ہیں امت ہے، یہ جان کا عمل ہے کہ عقل تدبیر اور غور و خوض کرتی ہے،

عقل از جاں گشت با ادراک فر روح اُورا کے شود زیر نظر

لیک جان در عقل تا شیرے کند زراں اثر عقل تدبیرے کند

جان اور روح عقل کے بازو کھولتی ہے وہی بند اور کھیرے کاموں کو درست کرتی ہے :

دست بستہ عقل را جان باز کرد کار ہائے بستہ را ہم ساز کرد

حواس کو سلا دیتی ہے تاکہ جان کے اندر جو اسرار اور علوم چھپے ہوئے ہیں انھیں بے نقاب کرے :

حسن را بخواب خواب اندر کند تاکہ غیبت نہاں جان سر بر کند

ہم بہ بیداری بہ بند خوابا ہم ز گردوں بر کشاید باہسا

اس بحرِ بے پایاں سے صورت کے ساتھ اتصال و تعلق ممکن نہیں۔ اگر صورت اُس تک پہنچنے کا کوئی وسیلہ فراہم کر لیتی ہے تو یہ بحرِ بے پایاں اُسے اُس وسیلے سے دور پھینک دیتی ہے :

ہر چہ صورت مے وسیت سازدش زراں وسیت بحر دور اندازدش

اس دریائے ناپیدا کنار میں ڈوبے اور اپنی ہستی کو مٹا کر خود بحر ہوئے بغیر اُس کو کوئی نہیں پاسکتا، جو مردانِ خدا اپنی ہستی مٹا کر خود عقل کل ہو گئے وہی عقل کل، نفس کل اور عرش و کرسی سب کچھ ہیں :

عقل کل و نفس کل مرد خداست عرش و کرسی را مدان از مے خداست

اس عینیت اور ایک ہو جانے کی وجہ سے وہ آسمان جو اندیشہ عقل ہیں انسانی

فکر و اندیشہ بن جاتے ہیں :

تا بدائی کا سما نہا اے سمی ہست عکس مدرکات آدمی
عقل کا انسان سے اتصال بے چون اور ناقابل تصور ہے :

قرب بے چون ست عقلت رابتو نیست از پیش و پس و سفل و علو
اپنی ان خصوصیتوں کے باوجود باری تعالیٰ کو سمجھنے سے قاصر ہے کہ ”عقل کل انجاست
از لا یعلمون“ باری تعالیٰ خود عقل سے عاقل تر اور جان سے جان تر ہے :

بے جہد بد عقل و علام البیاں عقل تر از عقل و جاں تر ہم رجاں
اُس کو کوئی کیسے سمجھ سکتا ہے خود عقل میں عقل اُس کے پاس سے آئی ہے، حقیقتاً
وہ عقل کی بھی عقل ہے :-

عقل عقل و جانِ جاں اے جانِ توئی عقل و جانِ خلق را سلطانِ توئی
عقل کل سرگشتہ و حیران تست کل موجودات در فرمان تست
عقل جزوی یا کار و باری اور عملی عقل، عقل کل کا حصہ

عقل یا عقل جزوی ہے تو ناقص اور ہیچکارہ :-

عقل عقلت مغزو عقل تست پوست معدہ حیواں ہمیشہ پوست پوست
اور اُس کا فرد اور قسم ہے تو لپست و حقیر، کم سے کم مفید کہ ”عقل جزوی کر گسے
آمد اے مقل“ فطری ملکہ ہوتے ہوئے بھی اس کی نشو و نما کسب اور مشق
سے ہوتی ہے :

عقل دو عقل ست اول کسی کہ در آموزی چو در مکتب صبی
اس کو درونِ خانہ سے سر و کار نہیں ”عقل از دہلیز مے ماند بیرون“ یہ ایک طرح
کی چمک اور برق ہے، اس چمک اور برقیانی کا مقصد ہستی حقیقی کی طرف شوق
کو ابھارنا ہے، اس کی رہنمائی میں سفر کرنا خطروں کو دعوت دینا ہے :

عقل جزوی، بجز برق ست درخش
درد خشی کے تو اندر شد بدخش
نیست نور برق برائے رہبری
بلکہ امرست ابر را کہ مے گری
برق عقل ما برائے گریہ است
تا بگرید نیستی در شوق هست

ایقان و اذعان کے بجائے اس کا سرمایہ وہم و گمان ہے :

عقل جزوی آفتش وہم ست وطن
ز انکہ در ظلمات شد اور وطن
کا واک اور ہر جانی ہے "عقل جزوی مے کند ہر سو نظر" ریزہ ریزہ اور منتشر ہے "ز ر
عقلت ریزہ است اے منہم" ہزاروں مقصد، سیکڑوں آرزوئیں، کسی کی توجہ کسی
طرف کسی کا رخ کسی جانب :

عقل تو قسمت شدہ بر صد مہتم
بر ہزاراں آرزو و علم و رم
ان اجزائے پریشاں کی شیرازہ بندی کے بغیر حقیقت سے اتصال ممکن نہیں کہ "برق پرانہ
مہر سکے چوں نہم" ان صد پارہ اجزا کو عشق ہی یک جا کر سکتا ہے عشق سے یہ جمع ہو جائیں
تو سکے رشا ہی کی ضرب ہوگی :

جمع باید کرد اجزا را بہ عشق
تا شوی خوش چوں سمرقند و دمشق
جوئے جوئے چوں جمع کردی ز اشتیاء
پس تو ان ز در بر تو سکے پادشاہ
فنا کی مہر شاہی لگ چکنے کے بعد اب وہی وہ ہے، ہم نام، ہم لقب اور ہم صورت :
پس برد، ہم نام و ہم القاب شاہ
عقل جزوی کی فکر دھندلی ہوتی ہے یا بالکل اُلٹی "عقل جزوی گاہ چیرہ گنگوں"
ایسی عقل کی رہبری پر سہروسا نہیں کیا جاسکتا "عقل جزوی را فریہ خود مگر" روز
مترہ کے کار و بار میں یا عام بات چیت میں مفید سہی لیکن احوال و مواقع میں یہ ازکار
رفتہ اور غائب ہو جاتی ہے :

اول قول و فعل یا رہ ما بود
چوں حکم حال آئی لا بود

اس کی دوڑ منطق دلائل اور عقلی تخمین سے آگے نہیں " چونکہ قشر عقل صدر برہان
 دیدہ، برخلاف از عقل کل ابقان اور اذعان پیدا کر دیتی ہے۔ ماورائے عادت
 اور ما فوق الفطرت حقیقتوں کا احساس، اور وحی و معجزہ کا شعور اس کا منصب
 نہیں اس کے لیے گوش جاں درکار ہے فکر اور ظاہری حس یہاں ناکارہ ہیں:

پس محل وحی گرد گوش جاں
 گوش جان و چشم جان جزا حس است

صد ہزاراں معجزات انبیا
 قرب بے چوں چوں نباشد شاہ را

عقل جزوی کا سب سے بڑا عیب یہ ہے کہ وہ از خود کسی شے کا استخراج نہیں کر سکتی کہی نئی
 حقیقت کا کھوج نہیں لگا سکتی، وہ علوم و فنون پیدا نہیں کر سکتی صرف قبول کر سکتی
 ہے :-

عقل جزوی عقل استخراج نیست
 چنانچہ جتنے فنون جتنے حرفے اور پیشے ہیں ان سب کا ماخذ وحی و الہام ہے وہ انھیں
 سیکھ کر ترقی دے سکتی ہے :

ایں نجوم و طب وحی انبیاست
 قابل تعلیم و فہم است ایں خرد
 عقل وحس را سوے بے سورہ کجاست
 لیک صاحب وحی تعلیمش دیدہ
 اول او، لیک عقل آں را فرود
 جملہ حرفتہا یقین از وحی بود

ان نقصوں کے ساتھ اس کی دور بینی کی انتہا موت ہے :

پیش بینی ایں خرد تا گور بود
 ایں خرد از گور و خاک کے نگذر د
 و آن صاحب دل شفیخ صور بود
 دیں قدم عرصہ عجائب سپرد

غرض یہ کہ "عقل جزوی عقل را بدنام کر دے" اس سے ہاتھ دھو کر دیوانہ بن جانا کہیں

بہتر ہے :

آزاد مودم عقل دور اندیش را بعد ازین دیوانہ سازم جوش را
 اُس کا سب سے اچھا مصرف یہ ہے کہ "عقل را قربان کن اندر عشق دوست"
 دوسری عقلوں سے مل کر اس میں روشنی بڑھتی ہے اور مزید رستے نکلتے ہیں :
 عقل با عقل دگر دو تا شود نور افزوں گشت ورہ پیدا شود
 ایسا کامل العقل جو عقل کل کا فیض یافتہ ہو عقل جزوی کے ڈانڈے عقل کل سے
 ملا سکتا ہے اور عقل کل کو نفس اور طبیعت پر غالب کر سکتا ہے :
 مرتزاعقلے ست جزوی در نہاں کامل العقلے بچواند ر جہاں
 جزو تو از کل او کلی شود عقل کل بر نفس چوں علی شود
 عقل جزوی کو عقل کل یا عقل عقل سے وحشت ہونے لگے تو یہ انسانی عقل نہیں،
 حیوانی عقل ہے :

باز عقلے کو رمد از عقل عقل گرد از عقلی بچوانات نقل
 عقل کل کے سامنے حواس آنکھوں پر پٹی چڑھے گدھے ہیں اور یہی عقل جزوی کا
 سرمایہ فکر ہیں اس لیے خود عقل جزوی بھی ان سے بہتر نہیں ایک ہی جگہ گھومتی رہتی
 ہے اور سمجھتی ہے کہ منزلیں طے کر لی ہیں :
 پیش شہر عقل کلی ای حواس چوں خزان چشم بستہ در خزاں
 بلکہ اگر کہیں اس میں بگاڑ پیدا ہو جائے تو حیوانات کی سوچ بوجھ سے بہت زیادہ
 تباہ کن ہوتی ہے :

آں فرشتہ عقل چوں ہاروت شد سحر آموز در و صد طاغوت شد

عقل کل، عقل جزو اور مسلم فلاسفہ قدیم مسلم فلسفیوں کے یہاں نفس ناطقہ
 انسانی میں عقل کے تین واضح درجے ہیں :

عقل کی ابتدائی فطرت فکری نقوش و نگار سے بالکل خالی، عقل ہیولانی کا درجہ ہے یہ فکری استعداد ہے اور بس۔ عقل ہیولانی میں ابتدائی قضا یا اور کھلے ہوئے واضح اذعان یا بدیہیاتِ اولیہ نقش ہونے لگیں اور اُن سے نظری اور قیاسی حکم و تصدیق اخذ کرنے کی یقانت پیدا ہو جائے، یہ عقل بالملکہ کا درجہ ہے۔ اخذ و استنباط اور تحلیل و استدلال سے یا فوری شعور سے حاصل کیے ہوئے تصورات اور اذعانات کو حسبِ منشا مستحضر کر لینے یا سامنے لے آنے کی قدرت پیدا ہو جائے اور جو ملکہ اور استعداد تھی وہ فعال اور عامل ہو جائے، یہ عقل بالفعل یا عقل مستفاد کا درجہ ہے۔ انسانی تعقل کی یہ تکمیل ہے عقل ہیولانی سے عقل بالفعل بلکہ اُس کے آخری مدارِج ترقی تک سیکڑوں درمیانی درجے ہیں۔ ایک سے ایک اونچا عقل ہیولانی سے عقل بالملکہ اور اُس سے عقل بالفعل تک پہنچنا ارسطاطالیسی عقل فعال کا فیضان ہے اور یہ انسانی تعقل کی اپنی استعداد اور یقانت پر موقوف ہے۔

عقل فعال یا ابتدائی عقل مجرّدہ کے سلسلے کی آخری کڑی، عقل دہم پوری کائنات کو اس کے مادوں کی استعداد کے مطابق نفوسِ فلکیہ کے تعاون سے چلاتی ہے اور جو بہتر سے بہتر ممکن نظام ہو سکتا ہے اُس کے ساتھ چلاتی ہے۔ علت ہونے کی وجہ سے پوری کائنات اور اس کے متعلق تمام کلی اور اصولی قسم کے معلومات اُس کے سامنے بلا واسطہ موجود ہیں اور جزوی اور شخصی معلومات نفوسِ فلکیہ میں موجود ہیں جن کی علت یہی عقول مجرّدہ ہیں اور اس علت و معلول کے رشتے سے یہ نفوسِ کلیہ عقول کے لیے مستحضر ہیں۔ یوں پوری کائنات اپنے جزوی اور کلی معلومات کے ساتھ عقول مجرّدہ کے سامنے ہے۔ عقول کا یہ علم حقیقی اور یقینی ہے، ظن و تخمین سے برتر، وہم و تخیل سے بری، نہ قیاس نہ تمثیل، اخذ و استنباط

نہیں، تعلیل و استدلال نہیں؛ صرف حقائق اور محض واقعات، ماضی، حال اور مستقبل سب بناتے :-

عقل بالفعل کے علم و کشف کا ذریعہ عقلِ فعال سے اتصال ہے عقلِ بالفعل کی استعداد مکمل ہو جاتی ہے اور وہ مناسب لیاقت بہم پہنچا لیتی ہے، نفسِ ناطقہ علم و کشف کا خواہاں ہوتا ہے تو عقلِ فعال کی طرف سے اُن عقلی صورتوں کا اُس پر فیضان ہونے لگتا ہے جو اُس کی خاص استعداد سے تعلق رکھتی ہیں۔ یہ خاص استعدادِ خود بخود اور اتفاقاً نہیں حاصل ہوتی اس کے خاص اسباب ہوتے ہیں، یہی وجہ ہے کہ عقلِ فعال سے اتصال ہونے پر بھی کسی خاص صورت کا شعور ہوتا ہے، دوسری صورتوں کا شعور نہیں ہوتا۔ عقلِ مستفاد کے عمل یا قوری شعور کی عام صورت ہے :-

عام شجرہ یہ ہے کہ کبھی کبھی خواب میں کچھ غیبی اور مخفی امور کا شعور ہو جاتا ہے۔ خواب کے یہ سچے شعور کم از کم اتنا ثابت کر دیتے ہیں کہ بیداری میں بھی امورِ غیبیہ کے کشف و شعور کا امکان ہے۔ اس کشف و شعور سے اگر کوئی شے مانع ہے تو عالمِ بیداری کی مصروفیتیں ہیں۔ نفسِ ناطقہ بیداری کی حالت میں حسیات میں یا دوسری عقلی صورتوں میں مشغول اور منہمک ہوتا ہے اس لیے غیر متعلق چیزیں اس کی توجہ کا مرکز نہیں بنتیں اور وہ عقلِ فعال سے تعلق نہیں پیدا کر سکتا۔ اگر ریاضتوں یا دوسرے ذریعوں سے کوئی شخص اپنی قوتوں میں نظم و ضبط پیدا کر لے اور اُن پر قابو پا لے اور عقلِ فعال سے اپنے تعقل اور شعور کا تعلق قائم کر لے تو خواب اور بیداری کا فرق جاتا رہے گا اور چونکہ عقلِ فعال کے سامنے ازل سے ابتدا تک کائنات کی صورتیں موجود ہیں شعور کا اُس سے اتصال ان صورتوں کے فیضان کا باعث ہوگا۔ ان فلاسفہ کے نزدیک

جسم اور حیاتیات سے بے تعلق عقلِ فعال سے اتصال پیدا کرنے کی استعداد کائنات اور اس سے متعلق حقائقِ واقعہ کے کشف و شعور کا ذریعہ ہیں۔ یہ شعور جو عقلِ فعال سے براہِ راست اتصال کا نتیجہ ہے، حقیقی اور یقینی علم ہے، ہر قسم کے اوہام و تخیلات پاک اور صاف ہے۔

انسانی تعقل اور شعور کا یہ قدیم تصور ہے اور ربطاً ہر عقل جزوِ اوّل عقلِ کل کا مآخذ ہے۔ عقل جزو ان قدیم فلسفیوں کی عقل بالفعل یا عقل مستفاد ہے۔ عقلِ کل یا کائناتی تعقل میں ارسطاطالیسی عقلِ فعال کا تصور شامل ہے۔ نفس و طبیعت قابل ہیں اور عقلِ فعال عامل اور فاعل۔

عقل را شود آل و زن این نفس طبع ایں دو ظلمانی و منکر عقل شمع

نفس انسانی مادی اور حسی مشغولیتوں یا بے مقصد عقلی مصروفیتوں سے یکسو ہونے کے بعد سہ وقت یا حسبِ خواہش اوقات میں عقلِ فعال سے اتصال اور تعلق پیدا کر لیتا ہے اور عقلِ فعال یا دوسرے مادی عالیہ سے اُن کے معلومات قبول کرنے لگتا ہے، یہ یقینی علم عقلی معلومات کی ترتیب کے بغیر حاصل ہوتا ہے، ماضی، مستقبل اور حال اس شعور میں حائل نہیں ہوتے۔ مسلم حکماء کے نزدیک مادی عالیہ یا عللِ مجرہ اور عقولِ دہ گانہ میں علم، ارادہ اور ابداع و خلق سب ایک ہیں۔ حکماء انسانی کی اس حد تک ترقی کے قابل ہیں کہ انسانی نفس ناطقہ ان مادی عالیہ میں فنا ہو جائے۔ صوفیانہ فنا اور بقاء کا تصور شامل کر دینے کے بعد عقلِ فعال کا تصور بعینہ

۱۔ اشاراتِ شیخ مع شرح طوسی ص ۱۵۳، ص ۱۵۵، ص ۱۵۷، ص ۱۵۸، ص ۱۶۰، ص ۱۶۱۔ ص ۹
 ص ۳۵، ص ۵۱، ص ۵۳، ص ۵۴، ص ۱۶۲۔ الشفا مخطوطہ کتاب خانہ قاضی صاحب پور
 ص ۱۵۲، ص ۱۵۵، ص ۱۵۷، ص ۱۵۸۔

عقلِ کلی کا تصور ہے۔ اُس کی صورتِ عقلیہ کے حسی اور خارجی وجود کا نام کائنات ہے، عقلِ فعال کائناتی علم اور خود کائنات کے وجود اور تعقل کی علت ہے اسلامی مسئلہات و عقائد کی روشنی میں جو ضروری قطع و برید یا زیادت و اثبات ہے، عقلِ کل میں وہ صوفیانہ شعور کے ساتھ ملحوظ ہیں۔

مولانا نے زندہ جواہر کی تین قسمیں قرار دی ہیں، ان میں پہلی ملائکہ یا فرشتے قسم فرشتے ہیں۔ ہمہ علم و عقل اور ہمہ جود و کرم۔ ان کی فطرت حرص و ہوا سے خالی ہے وہ سر اسر نور ہی نور ہیں۔ عشقِ الہی اُن کی زندگی ہے، تسبیح و تہلیل اُن کی غذا ہے، ”چوں ملک تسبیح حق را کن غذا“ اُن کا شغل باری تعالیٰ کے لیے خضوع و مسکنت اور اس کے سامنے سجدہ گزاری ہے اور بس۔

ایک گمراہ را جملہ علم و عقل وجود آں فرشتہ است و نداند جز وجود

نیست اندر عنصرش حرص و ہوا نور مطلق زندہ از عشقِ خدا

یہ خیر صرف ہیں، شر کے ہر شائبے سے بری۔ اُن میں کوئی اپنا ارادہ اور اختیار نہیں۔ اُن کے اعمال و اشغال اُن سے بغیر ارادہ و اختیار سرزد ہوتے ہیں بالکل ایسے جیسے سوتے آدمی کی حالتِ خواب کے عمل یہ

پہلے گزر چکا ہے کہ عقل اور فرشتے اپنی ساخت کے لحاظ سے ایک ہیں۔ ان میں صنفی فرق ہے۔ فرشتے بال و پر رکھتے ہیں اور عقل بال و پر سے خالی ہے۔ اپنی ساخت میں اشتراک کے باعث ایک دوسرے کے معاون اور پشت پناہ ہیں۔ جہاں عقل کا یہ فرض ہے کہ وہ انسان کی مُمد و معاون ہو اور اُس کی اطاعت کرے وہاں یہی فرض فرشتوں پر بھی عائد ہے کہ وہ اُس کے مددگار اور قربان رہیں۔ فرشتوں نے حضرت آدم کو سجدہ کر کے اقرار کر لیا کہ وہ انسان کے مطیع

رہیں گے اُن کا سجدہ گویا عقل کا بھی سجدہ تھا اور اُس کی طرف سے بھی اظہار :

آں ملک با عقل چوں یک گوہرند در پے ہم ہجو دنبال و سرند
آں ملک چوں مرغ بال و پر گرفت و نی خرد بگزاشت پر و فر گرفت
لا جرم ہر دو مناصر آمدند ہر دو خوش رو پشت ہم دگر شدند
ہم ملک ہم عقل حق را واحد سے ہر دو آدم را معین و ساجد سے

یہ انسان کی اعانت ہے کہ جب خیر و شر سامنے ہوں تو فرشتے انسانی ضمیر کو جھنجھوڑ کر رکھ دیتے ہیں اور خیر کو اُس کے تمام نیک پہلوؤں کے ساتھ اس کے سامنے لے آتے ہیں اور آمادہ کرتے ہیں کہ وہ خیر کو اختیار کرے۔ وہ خبردار کرتے ہیں کہ کونسی راہ بہتر ہے، فلاح کا رستہ کونسا ہے اور ہلاکت کا کونسا :

و آں فرشتہ خیرا، بر رعم دیند عرضہ دارد، میکند در دل غریو
تا بجانب اختیار خیر تو ز انکہ پیش از عرضہ خفتہ آیں و در خو
عقل کی طرح فرشتوں کے علم کا ماتخذ بھی لوح محفوظ ہے۔ ہر صبح دن بھر کا علم اس سے حاصل کرتے ہیں۔ علاوہ ازیں اسرار حق سے اُن کو واقفیت انسان کے ذریعے سے ہوتی ہے اور ان کا انسان سے استنادی اور شاگردی کا رشتہ ہے :

دریں آدم را فرشتہ مشتری محرم درشش نہ دیوست و پری
آدم ابند ہم با شما دریں گو شرح کن اسرار حق را مومنو
انسان کی طرح ملائکہ بھی ایک مرتبے کے نہیں، بعض بعض سے برتر ہیں :

خود ملائک نیز ناہمتا بدند زیں سبب بر آسماں صفت صفت شدند
مولانا کے یہاں ایسے اشارے بھی ملتے ہیں جن سے مترشح ہوتا ہے کہ فرشتے خود انسان کی خیر کی قوتوں کا نام ہے ان کی اپنی منفرد اور مستقل ہستی نہیں۔ جان و رواں کی طرح اُن کی ہستی انسانی ہستی کی تابع ہے اور ان کا تمثیل انسانی صورت

کامریہوں ہے اور اپنے ہم گوہر عقل کی طرح ان کی ہستی بھی انسانی تعلق سے ہے عقل اور فرشتے کی یک گوہری پر مولانا کے زور دینے کا باعث ہو سکتا ہے کہ یہی خیال ہو صنفی فرق کی یہ وجہ ہو سکتی ہے کہ عقل پر مادیت کا تسلط ہو سکتا ہے اور وہ انسان کو بلاکٹ کے گہرے غاروں میں گرا سکتی ہے لیکن یہ قوت جس کا نام فرشتہ ہے، اُس پر مادیت کا غلبہ نہیں ہو سکتا اور وہ ہمیشہ خیر کی طرف ہی انگیز کرتی ہے۔ بہر حال مولانا کا اپنا موقف یہ ہے :-

آں ملائک جملہ عقل و جاں بند
جان نو آمد کہ جسم آں شدند
از سعادت چوں برآں جاں بزدند
ہمچو تن آں روح را خادم شدند

”فیہ مافیہ“ میں ہے کہ کسی نے مولانا سے سوال کیا ہے کہ ابھی حضرت آدم پیدا نہیں ہوئے، خوں ریزی نہیں ہوئی اور نہ فساد برپا ہوا پھر فرشتوں نے کیسے فساد و خوں ریزی کو پیش کر کے اعتراض کر دیا اور خلق آدم سے باز رکھنے کی کوشش کی۔ مولانا نے اس مسئلہ عقیدے کو بنیاد بنا کر کہ وہ خیر محض ہیں اور عقل خالص اور غیر مختار ہیں یہ جواب دیا ہے کہ یہ حقیقی مسالہ نہیں ہے بلکہ محض اس حقیقت کا اظہار ہے کہ فرشتوں جیسی مخلوق کی موجودگی میں جن کا کام تسبیح و تہلیل ہے حضرت آدم کی آفرینش اور ان کو خلافت بخشی، بزبان حال اعتراض تھا، باری تعالیٰ نے تقاضائے حال کو سوال کی صورت دے کر جواب دیا ہے۔ ہماری روزمرہ کی زندگی میں اس کی مثال شعرا کے وہ تاثرات ہیں جن کو غیر ذی عقل بلکہ غیر ذی روح کی زبان سے یہ ادا کرتے ہیں اور حالت کے تقاضے کو ان کی طرف سے اظہار خیال کے طور پر پیش کرتے ہیں یہ

نزدہ جواسر کے اقسام سہ گانہ میں انسان تیسری قسم ہے۔ اپنی فطرت میں انسان یہ روح و جسد کا مجموعہ ہے، نیم فرشتہ اور نیم حیوان، اپنی ملکوتی فطرت کے باعث اس کا میلان عالم علوی کی طرف رہتا ہے لیکن اُس کی حیوانی نہاد اُس کو عالم سفلی کی طرف کھینچتی ہے۔ ان دونوں میلانوں میں کشمکش اس وقت تک جاری رہتی ہے جب تک کوئی ایک میلان دوسرے کو بالکل مغلوب کر دے اور ایک فطرت دوسری فطرت کو پوری طرح کمزور کر دے،

آں سیوم ہست آدم زادہ و بشر
نیم خر خود مائل سفلی بود
تا کدرا میں غالب آید و رنبرد
اگر عقل و خیر غالب ہو گئے تو فرشتے سے افضل ہے اگر نفسانی خواہشیں مسلط ہو گئیں تو حیوان سے بدتر ہے۔

عقل گر غالب شود پس شرفزوں
شہوت ار غالب شود پس کترست
ان متضاد میلانوں کی وجہ سے انسان تین ٹکڑیوں میں بٹ گیا، فرشتہ، محض،
خر، محض اور دونوں کے درمیان معلق؛

یک گرہ مستغرق مطلق شدہ
قسم دیگر باخراں ملحق شدند
ماند یک قسم دیگر اندر جہاد
چونکہ انسان خالص فرشتہ نہیں ہے، اس میں مادیت کی آلودگیاں ہیں،
جسم رکھتا ہے اس لیے اپنے حسی وجود میں مکانی بھی لیکن اپنے
جوہر اور اپنی معنوی حقیقت میں نہ مکانی ہے نہ زمانی؛

تو مکانی اصل تو دور لا مکان این دکان بر بند و کبشا آں دکان
یہ جو ہر انسانیت اور اصل حقیقت نور خالص، بسیط اور بے جز ہے؛ وحدانی،
یک ہر کیساں :

منبسط بودیم و یک جو ہر ہمہ بے سرو پا بدیم، آں سر ہمہ
معنی کا صورت سے، لا مکانی کا مکان سے تعلق ہوا۔ تجزی اور تقسیم پیدا ہو گئی
جسری ساحل کے کناروں، محلوں، آڑے ترچھے خطوں اور گہری اُتھلی سطحوں
نے بے کراں آب صاف کو ٹکڑے ٹکڑے کر دیا، سرو پا پیدا کر دیے، نور خالص کنگوروں
اور قوسوں میں تقسیم ہو گیا، تاریک سایوں نے روشنی کو پارہ پارہ بنا دیا:
چوں بصورت آمد آں نور سرہ شد عدد چوں سایہاے کنگرہ

انسان کی کمزوری یہ ہے کہ وہ اس عارضی تعلق کو اہمیت دیتا ہے اور اُسی کو اپنی
دلچسپی کا مرکز بنائے ہوئے ہے۔ یہ باور نہیں کرنا چاہتا کہ عنصری عالم سے
اُس کے صرف تاریک رُخ کا تعلق ہے، اُس کا روشن رُخ اور یہی اُس کا حقیقی
رُخ ہے، عالم بالا سے متعلق ہے، عالم سفلی سے اس کے فقط جسم کو وابستگی
ہے، اُس کی اصل حقیقت کو نہیں:

جسم خاکت را درینجا یافتند نور پاکت را در آنجا یافتند
جسم تو ایک خاص منزل تک پہنچنے کی سواری ہے، یا آگے بڑھنے کے لیے ایک مرحلہ ہے:
صورت نہر گاہ و آن معنی ست ترک معنیت ملاح داں صورت چو فلک
ملاح کے اشاروں سے بے پرواہ، نورانی میلاؤں سے بے نیاز اور لا مکانی
رجاؤں سے روگرداں۔ چنانچہ لا مکانی بلند یوں کے بجائے مکانی پستیوں میں
برابر اترتا چلا جاتا ہے:

روح مے بردت سوے چرخ بریں سوے آب و گل شدی در اسفلین

پس تو خود را مسخ کردی زیرِ سفول تراں وجودے کہ بد آں رشتکِ عقول
 مسجود ملائک ہونا جو انسان کی ازلی خصوصیت اور اس کا آبائی ورثہ ہے ؛
 یک نشانِ آدم آں بد از ازل کہ ملائک سر نہندش از محل
 اس کی وجہ اُس کی خاکی نہاد اور غصری ساخت نہیں ہے بلکہ اُس کی خلقی نورانیت
 ہے، اگر نور ایزدی کی گیرائی اور جذب ہے تو یہ مسجود ملائک اور برگزیدہ خلق
 ہے ورنہ راندہ درگاہ اور بارگاہِ شیطانی پر جبہ سا ؛

آدمی چوں نور گیر داز خدا ہست مسجود ملائک ز اجتناب
 اُس کی نشوونما اسی نور سے ہے۔ اُس کے معنوی وجود کے لیے وہ غذا ہیں جو حسی یا حیوانی
 نشوونما میں مفید ہیں، بالکل ناکارہ اور نامناسب ہیں ؛

قوت اصلی بشر نور خداست قوت حیوانی مرا و رانا سر است
 تا ہم انسان کی انسانیت کا مدار اس کی صورت پر ہے۔ بغیر صورت کے اُس کو انسان
 نہیں کہا جاسکتا اور اس لحاظ سے اُس کی انسانیت میں صورت کو اولیت حاصل ہے۔
 جان اصل، مغز اور حقیقی جوہر ہونے کے باوجود آدمیت کی حیثیت میں دوسرے درجے
 کی اہمیت رکھتی ہے ؛

اول ہر آدمی خود صورت ست بعد از اں جان کو جمال سیر تست
 اُس کی صورتی اور جسمی حیثیت مرد و زن کے قرآن کا نتیجہ ہے اس قرآن نے دو متضاد
 میلان رکھنے والے جوہروں کو ایک دوسرے سے وابستہ کر دیا ہے۔ مادی جز مادّی
 اور ہستی کی طرف مائل ہے اور غیہ مادی جوہر تجرد اور بلندی کا طالب ؛

میل جاں در حکمت ست و در علوم میل تن در باغ و راز ست و کرم
 میل جاں اندر ترقی و شرف میل تن در کسب اسباب علف
 دیکھنے میں آدمی آدمی سب برابر ہیں لیکن اپنے ان میلانوں کے لحاظ سے سب

مختلف ہیں؛ اُن کی خصوصیتیں الگ الگ ہیں؛

برگہائے حیرانماندہ اند لیک ہر جلنے برے زندہ اند
خلق در بازار کیساں مے روند آں کے در ذوق و دیگر در دمند
ہچناں در مرگ کیساں مے رویم نیم در خسران و نیمے خسرویم
انسان اپنی اسی جامعیت کے باعث مقصد کائنات ہے، کائنات فرع ہے اور وہ
اصل، کائنات عرض ہے اور یہ جو ہر یہ مخدوم ہے اور کائنات خادم عقل و خرد
اُس کی غلام:

جو ہر ست انسان و چرخ اور عرض جملہ فرع و سایہ اند و او عرض
وہ بظاہر کمزور اور عاجز ہے کہ مجھ بھی بے قرار کر دیتا ہے لیکن اس کا باطن ساتوں
آسمانوں کو اپنے گھرے میں لیے ہوئے ہے:

ظاہر شش را پشہ مے آرد بچرخ باطنش باتد محیط ہفت چرخ
خدا کی ساری خدائی میں ”لَقَدْ كَرَّمْنَا“ کا تاج اس کے سر پر سجھا، کیونکہ مشیت
خاک ہوتے ہوئے محض اپنی باطنی طاقت سے آسمان اور ستاروں سے بڑھ گیا:
آدمی بسرشتہ از یک مشیت گل برگزشتہ از چرخ و از کوکب بیل
”بیچ کر مٹا“ شنید ایں آسماں کہ شنید ایں آدمی پر غماں
یہی ایسی ہستی ہے جو عقل و شعور، رائے و تدبیر رکھتی ہے؛ یعنی انسانی روح
رکھتی ہے:

تو نگوی من بگویم در بیاں عقل و حس و درک و تدبیر ست جاں
چنانچہ امانت الہی کا امین بنا۔ امانت الہی کے اس بار کو اٹھانے کی کسی میں
ہمت نہ تھی، انسان کے ہی کا ندھے تھے جو اس بار کے متحمل ہوئے، اُس نے
اپنی عقل و حس اور ادراک و شعور کے بھروسے پر اُس بوجھ کو اٹھا لیا جس کے

اٹھانے سے پہاڑوں، زمینوں اور آسمانوں نے انکار کر دیا تھا اور خوف زدہ ہو گئے تھے
در نبی شتوبیانفش از خدا
آیت اَشْفَقْنَ اَنْ يَّجْمِلَنَهَا

مولانا کے نزدیک یہ امانتِ الہی اختیار و ارادہ ہے جو آدمی کو دیا گیا ہے۔ کوئی راہ
فلاح کی ہے اور کوئی تباہی اور بربادی کی، اس کا فیصلہ کرنا خود انسان کا کام
ہے۔ اُس کے لیے قطری طور پر کوئی مقررہ راستہ نہیں ہے جس پر وہ خود بخود جبری
طور پر آسمان و زمین کی طرح چلتا رہے۔ یہ تردد کہ یہ بہتر ہے یا وہ، انسان کے ہی دل
میں پیدا ہوتا ہے اور اس کو کوئی ایک راستہ متعین کرنا پڑتا ہے، خوف و امید
کے ملے جلے جذبات و احساسات کے ساتھ:

اِس تردد ہست در دل چوں و غا کایں بود بہ یا کہ آں حالے مرا
در تردد مے زند بر ہم دیگر خوف امید و ہی در کرد فر
انسان باری تعالیٰ کا پر تو ہے، اُس کی صورت باری تعالیٰ کی صورت کا عکس ہے،
اس کی صفتیں باری تعالیٰ کی صفتوں کا سایہ ہیں۔ باری تعالیٰ کے احکام کا یہی
منظر ہے، آدمی بھی چاہتا ہے کہ ساری دنیا اُس کی خواہشوں کو پورا کرے، اس کے
احکام کی تعمیل کرے، اس کے دوستوں سے دوستی رکھے، اُس کے دشمنوں سے
دشمنی برتے۔ یہ سب باری تعالیٰ کے اوصاف ہیں جو آدمی میں جلوہ گر ہیں، "خَلْقُ
آدَمَ عَلٰی صُورَتِهِ" کے یہی معنی ہیں کہ انسان باری تعالیٰ کے اوصاف و احکام کے
مطابق بنایا گیا ہے۔ یہ انسان کا ذاتی نقص ہے کہ اُس میں باری تعالیٰ کے تمام احکام
اور اوصاف نمایاں نہیں ہو سکتے لیکن جو ہیں وہ اُسی کے احکام اور اوصاف کا
عکس ہیں یہ

خلق ما بر صورت خود کرد حق^ع وصف ما از وصف او گیرد سبق

دیکھنے میں بہت چھوٹی حقیقت ہے لیکن کائنات میں جو کچھ ہے وہ سب اس چھوٹی
 سی ہستی میں چھوٹے پیمانے پر موجود ہے، اسی لیے اسے عالم اصغر کہا جاتا ہے۔ یہ اس کی
 صورتی حیثیت ہے جہاں تک اس کی معنوی حقیقت کا تعلق ہے عالم اکبر یہ ہے اور
 کائنات عالم اصغر یہ اپنے اندر اس کائنات سے بھی بڑی دنیا رکھتا ہے :
 پس بصورت عالم صغریٰ توئی پس بمعنی عالم کبریٰ توئی
 دنیا کے کثیف ہی نہیں بلکہ عالم لطیف بھی اس کے باطن میں تھاں ہے بسکٹروں
 جبرئیل اس میں سمائے ہوئے ہیں :

اے ہزاراں جبرئیل اندر بشر اے مسیحان نہاں در جوف ثمر
 وہ گنج ربانی کا مخزن ہے۔ اُس کے زندانِ تن میں معشوق الہی مخفی ہے۔
 اے حبیب اللہ نہاں در غارتن گنج ربانی نہاں در مارتن

انسان کے ارتقائی تغیرات
 انسان عدم سے وجود میں آیا اور برابر
 ترقی کرتا چلا گیا، اُس کی ترقیوں کی
 بھی کوئی انتہا نہیں ہے۔ پہلے عنصری صورت اختیار کی، آگ، خاک اور باد
 کی صورت میں رہا پھر اس بیض عنصری صورت سے ترقی کی اور آگے کی صورتیں
 قبول کیں، ہر بعد کی صورت پہلی سے بہتر اور بہتر :

تو از ان روزی کہ در بہت آمدی ۲ تثنی یا خاک یا باد سے بدی
 گر بیاں حالت ترا بودے بقا کے رسیدے مرترا ایں ارتقا
 از مبتدل ہستی اول نامد ہستی دیگر بجائے اونشا نہ
 ہم چنین تا صد ہزاراں ہستہا بعد یک دیگر، دوم یہ را ابتدا

چنانچہ عنصری سادگی سے ترکیب میں قدم رکھا اور جمادات کی صورت اختیار کی، نباتات کی غذا بن کر نباتات میں بدل لاء، نباتات، حیوانات میں تبدیلی ہوئے؛

آمدہ اول باقلیم جبار
وزرجمادی در نباتی اوقتا
سا لہا اندر نباتی عمر کرد
وزر نباتی چوں ب حیوانی فتاد
نطفہ مردہ کی صورت ہوئی؛

شکر ارنے، میوہ از خوب آوری
از منی مردہ بت خوب آوری
رحم مادر میں تخم کی طرح جڑ بکڑی اور نباتات کی طرح نشوونما شروع ہو گئی،
حس و حرکت پیدا ہوئی اور حیوان ہوا اور پھر انسانی صورت پیدا ہوئی؛

از جمادی مردم و نامی شدم
مردم از حیوانی و آدم شدم
انسان کو اپنی یہ چھوڑی ہوئی متزلیں یاد نہیں ہیں بالکل اسی طرح جس طرح
از جمادی مردم و نامی شدم
مردم از حیوانی و آدم شدم
انسان کو اپنی یہ چھوڑی ہوئی متزلیں یاد نہیں ہیں بالکل اسی طرح جس طرح

سا لہا مردیکہ در شہرے بود
شہر دیگر بنید او تیر نیک و بد
کہ من آنجا بودہ ام، این شہر تو
بن چنان دانند کہ خود سویتہ او
یک زمان کش چشم در خواہے شود
ہیچ دریادش نیاید شہر خود
نہیست آن من در اینجا ام گرو
ہمدیں شہرش بود ابداع و خو

انسان کی جمادات نباتات اور حیوانات سے رغبت کی وجہ یہی ہے کہ وہ اس کی
ابتدائی منزلوں کے ساتھ ہی ملے تاہم اس کا یہ نسیان اور سہول داکم نہیں

لے مولانا نے صرف نباتات سے انسانی رغبت کو نباتاتی زندگی کی یادگار بتایا
ہے لیکن انسان کو حیوانات اور جمادات سے بھی یکساں رغبت ہے (بقیہ اگلے صفحہ پر)

ہے۔ وقت آئے گا کہ قدرت سب کی یاد دہانی کر دے گی اور اپنی ہر تبدیلی اُسے یاد آجائے گی اور وہ اپنی گزشتہ حالتوں کی پستی محسوس کر کے اُن پر ہنسے گا؛
 گرچہ خفتہ گشت و شد ناسی ریش کے گزرا زبانش در اں نسیاں خوش
 باز ازاں خوابش بہ بیداری کشند تا کند بہر حالت خود در ریش خند
 یہ بشری زندگی بھی ہمیشہ رہنے والی نہیں۔ اس منزل کی موت ویسی ہی موت ہے جیسی پہلی منزلوں کی موتیں، جن کے بعد پہلے سے برتر زندگیاں آتی رہی ہیں اس موت سے اس کا جسم سے تعلق ختم ہو گیا اور اُس نے ملکوتی زندگی میں قدم رکھا اور اب نئی قسم کی زندگی شروع ہوئی:

جملہ دیگر بمیرم از بشر تا برآرم از ملائک بال و پر
 یہ ملکوتی صورت بھی باقی رہنے والی نہیں ہے، کُلّ شئی ہا لکّ الا و جہہ
 ذات باری کے علاوہ ہر شے فانی ہے۔ لیکن اُس کے بعد کی آنے والی صورتیں ناقابلِ تصور ہیں۔ اپنی اس منزل میں ہم انہیں نہیں سوچ سکتے:
 ذر ملک ہم بایدم حبتن ز جو کُلّ شئی ہا لکّ الا و جہہ
 باز دیگر از ملک قرباں شوم آنچہ اندر و ہم ناید آں شدم
 اب ملک عدم کی منزلیں شروع ہوتی ہیں، چلنے والے کے نقش قدم کنارے تک

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ (اس لیے ان رغبتوں کو بھی جمادات اور حیواناتی زندگی کی یادگار ہونا چاہیے۔ ان کی توجہ کے عام ہونے کی وجہ سے میں نے نباتات و حیوانات کو شامل کر دیا ہے۔ مولانا نے صرف اتنا کہا ہے کہ نباتی زندگی سے انسان حیوانی زندگی میں پہنچا تو نباتی زندگی کی یاد بالکل جاتی رہی:
 جز ہماں میلے کہ دار و سوئے آن خاصہ در وقت بہار و صیبراں

ملتے ہیں۔ دریائے عدم میں نشانِ پاکون دیکھے، کس کو دکھائے اور کہاں سے دکھائے؛
 تنالِبِ بحر اس نشانِ پایہا ست پس نشانِ پادروں بحرلا ست
 منزلیں اور مرحلے آگے بھی ہیں اور چلنے والا چل رہا ہے لیکن نہ اُن کا نام ہے نہ نشان؛
 نیست پیدا اندران رہ پا و گام نے نشان ست آں منازلِ راتہ نام
 مسکن سے لامکان تک جو فاصلہ ہے اس سے صد ہا گونہ فاصلہ ملک عدم کی دو منزلوں
 میں ہے؛

ہست صد چنداں میانِ منزلیں آں طرف کنرا ین تا بالاسے این
 مولانا نے انسان کے ارتقا کے اہم اور واضح مرحلوں کو بیان کر دیا ہے،
 ان مرحلوں کی درمیانی منزلیں بھی ہیں اور ہزار ہا ہیں ”پہنچیں تا صد ہزاراں مستہا“
 اُن کی نہ تفصیل بیان کی ہے اور نہ کی جاسکتی ہے۔
 مولانا پہلی صورت کے زوال کو مرگ، مُردم، اور حست، جیسے لفظوں سے
 تعبیر کرتے ہیں اور آنے والی صورت کے قبول کرنے کو روئیدگی، ہستی دیگر، سُرن،
 شدن، رجعت اور نوشتن جیسے لفظوں سے بیان کرتے ہیں مولانا کے دیوان کے
 شعر:-

ہفت صد ہفتاد قالب دیدہ ام ہچو سبزہ بار بار روئیدہ ام
 اس اندازِ بیان کی روشنی میں انسان کے ارتقائی منازل کا شاعرانہ بیان سمجھنا
 چاہیے عقیدۂ تناسخ سے اس کو کوئی واسطہ نہیں۔ یہ سیکڑوں قالب انسانی
 ارتقا کے یہی مراحل اور اُن کے درمیانی پڑاؤ ہیں جن کو مولانا نے مثنوی اور فیہ
 مافیہ میں بیان کر دیا ہے۔

مولانا کے نزدیک ہماری ظاہری حسیں؛ لمس، ذوق، شمع، سمع و
 انسانی حِس بصر ہمارے جسمانی حاستوں کی نہ جوہری اور ذاتی خاصیتیں ہیں

اور نہ اُن سے مخصوص۔ رحم مادر میں جسمانی حائے موجود لیکن جنین بعض حصوں سے محروم ہوتا ہے، سوتے میں جسمانی حائے معطل ہوتے ہیں اور آدمی خواب دکھتا ہے اور اپنی حسوں کو بیدار اور برسرِ عمل پاتا ہے:

جسمِ راجشے نبود اول یقین جسم راجشے نبود اول یقین
در رحم بود او جنین گشتین در رحم بود او جنین گشتین
علت دیدن مدان پیمہ اے سپر علت دیدن مدان پیمہ اے سپر
آں پری و دیوے بیند شبیہ آں پری و دیوے بیند شبیہ
جستیں اپنی الگ ہستی رکھتی ہیں اور جسمانی حائے اپنا الگ وجود۔ ان دو الگ الگ چیزوں کا ربط و تعلق باری تعالیٰ کی قدرت ہے:

نور را با پیہ خود نسبت نبود نسبتش بخشید خلاق و دود
باری تعالیٰ نے ان بے تعلق اور بے جوڑ ہستیوں میں جو تعلق پیدا کیا ہے وہ مجہول اور بے چوں ہے:

نسبت این فرعہا با اصلہا نسبت این فرعہا با اصلہا
مولانا انسان حسوں کو ظاہری حسوں تک محدود نہیں سمجھتے۔ ظاہری حسوں کے علاوہ کچھ اور حسیں بھی انسان میں ہیں جو ان ظاہری حسوں سے زیادہ لطیف، زیادہ گہری، زیادہ وسیع اور عاوی ہیں:

انسان کے حواس پنجگانہ آپس میں ایک دوسرے سے بے تعلق نہیں ہیں، ایک کی قوت دوسرے کی تقویت کی باعث ہے، ان سب کی اصل اور ان کا سرچشمہ دوسری جگہ ہے جو ان سے بالاتر ہے:

پنج حس در ہم دگر پیوستہ اند مستہ اس ہر پنج از اصل بلند
قوت یک قوت باقی شود مابقی را ہر یک ساقی شود

ایک سرچشمے سے پھوٹنے کے باوجود اُن کے عمل اور اُن کے مقام الگ الگ ہیں ایک
حسّ دوسری حسّ کا کام نہیں دیتی نہ ایک کے میدانِ عمل میں دوسری کا عمل
داخل ہے؛

جملہ عالم گر بود نور و صور چشم را باشد از آن خوبی خبر
چشم بستی گوش مے آری پیش تانمائی زلف و رخسارہ تبش
گوش گوید من بصورت نگر دم صورت اربانگے زند من بشنوم
ہیں بیا بینی یہ ہیں ایں خوب را نیست بینی در خور ایں مطلوب را

حواسِ ظاہری کی خاصیت ہے کہ کسی حالت میں فساد آجائے تو اُس کے محسوسات
اس فساد سے متاثر ہوئے بغیر نہیں رہتے؛

باز حسّ کثر نہ بیند غیر کثر خواہ کثر غثر پیش او یا راست غثر
جسمانی حواس کی نشوونما تاریک مادے سے ہوئی ہے کہ ”حسّ ابدان قوتِ طلعت
مے خورد“ اس لیے اُن کا احساس کامل اور پوری طرح اپنے محسوس پر حاوی
نہیں ہوتا، جزوی اور یک طرفی ہوتا ہے، اِن کا احساس اُن روایتی اندھوں
کی طرح ہے جو ہاتھی کو ہر طرف سے ٹٹولتے ہیں لیکن ہاتھی کو محسوس نہیں کر پاتے؛
چشم جس ہچوں کف دست بست لب نیست کف را بر کل او دست رس
جب تک جسم رہتا ہے یہ حواس رہتے ہیں جسم فنا ہوا اور یہ حواس گئے، چنانچہ
محشر میں جب یہ جسم بالکل فنا ہو جائے گا اُس کی یہ حسیں بھی فنا ہو جائیں گی
اور کچھ دوسری حسیں نمودار ہوں گی؛

جملہ حسہائے بشر ہم بے بقاست زانکہ پیش نور و نورِ حشر لاست

حواسِ ظاہری میں انسان اور دوسرے جان دار
باطنی حواس پنجگانہ سب برابر ہیں۔ اِن حسوں میں انسان کو اُن پر

پر کوئی برتری نہیں۔ ”لَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ“ کا تقاضا ہے کہ اُس میں کچھ ایسی حسیں ہوں جو دوسرے جان داروں سے زیادہ اور برتر ہوں، یہ بہتر اور برتر اُس کے باطنی حواس ہیں۔ عام حسیں عرفانِ باری میں بکار آمد نہیں اور عرفانِ باری یا عبادتِ الہی، انسانی آفرینش کا اصل مقصد ہے۔ عرفانِ باری میں کام آنے والی یہی باطنی حسیں ہیں۔

گرم بدیدے حسیں حواسِ شاہ را پس بدیدے گا و خدائے را

گرم نبودے حسیں دیگر مرتزا جز حسیں حواسِ از بیرون ہوا

پس بنی آدم مکرم کے بدے کے بحسبِ مشترک محرم بدے

انسان کی یہ امتیازی حسیں پانچ ہیں؛ ہر ظاہری حس کے مقابل ایک باطنی حس

فائدے اور منفعت میں ظاہری حسیں تانا بنا ہیں تو باطنی حسیں زیرِ خالص۔ ظاہری حسیں

جسم کی حسیں ہیں تو باطنی جان کی۔ باطنی حسیں کی نشوونما نور سے ہے کہ ”حسِ جاں

از آفتابے مے چہرہ“ اس لیے وہ زیادہ روشن اور زیادہ دور رس ہیں:

پنج حستے ہست جز پنج حس آں چہ ز تر سرخ ویں حستہا چوس

یہ باطنی حسیں کسی خاص حالت میں اور خاص مغور سے مخصوص نہیں، ایک حالت سے

دوسرے حالت سے کام لیا جاسکتا ہے لیکن شرط یہ ہے کہ جسم سے تعلق چھوڑ دیا جائے۔

پس بدانی چونکہ رستی از بدن گوش و بینی چشم مے ناند شدن

باطنی حواس کا میدان عمل ظاہری حواس کے میدان سے زیادہ وسیع ہے، یہ آنکھیں

سامنے ہی نہیں بلکہ اس کے چہرے کو بھی دیکھ سکتی ہیں جس کی یہ آنکھیں ہیں:

آں کسے کہ او بہ بیند روئے خویش نور او از نورِ حلقان ست بیش

نور حستی نبود آں نورے کہ او روئے خود محسوس بیند پیش رو

باطنی حسوں کے الگ اور مستقل حالتے نہیں ہیں نہ یہ خود الگ اور مستقل حسیں ہیں

ہماری عام ظاہری حسیں میں مقدرتِ حس کی زیادتی، وسعت، دوررسی اور

قید مقام سے آزادی کے ساتھ ساتھ غیر حسی حقیقتوں کا احساس، باطنی حسوں کی علامت ہے۔ ہمارے ظاہری حاسوں میں یہ خصوصیتیں پیدا ہو جائیں تو وہ باطنی حواس اور باطنی حسیں ہیں گویا یہ ظاہری حسوں کی کاپیا لپٹ اور اُن کا انقلاب ہے۔
 باش تا حسہائے تو مبدل شود تا بہ بینی شان و مشکل حل شود
 یہ حقیقتوں کو اُن کے معروف اور عادی اسباب سے الگ اور سبب حقیقی سے وابستہ دیکھتی ہیں :-

بے سبب بیند چو دیدہ شد گزار تو کہ در حسی سبب را گوش دار
 یہ باطنی حس تھی کہ اہل بدر نے کفار کے کفنی نقص کو عددی کمی کی صورت میں دیکھا، باری تعالیٰ نے کفار کی بے یقینی، کم ہمتی، طمع اور حسد جیسی باطنی کیفیتوں کو ان کی تعداد کی کمی میں بدل دیا، اُن کی جگہ نگہ کی کمزوری چندگی کی کمزوری محسوس ہوئی اور اہل بدر کی طاقتِ مقابلہ بڑھ گئی، حوصلوں میں اضافہ ہو گیا گویا ایک حقیقت فی الواقع دوسری حقیقت میں تحویل ہو گئی۔ یہ تخیلی نظر بندی نہ تھی بلکہ حقیقت اور واقعہ تھا جس کو اُن کے لیے محسوس بنا دیا گیا:

مشرکان را در دو چشم اہل بدر کم نمودہ، تاندا زندہ، یسج قدر
 این تفسط نیست تقلیب است مے نماید کہ حقیقتہا کجاست
 ان حسوں کی خاصیت ہے کہ کسی ایک کی تحویل سب کی تحویل ہے اور کسی ایک کا احساس سب کا احساس ہے :-

چوں یکے حس در روش بکشادیند ما بقی حسہا ہمہ مبدل شوند
 چوں یکے حس غیر محسوسات دید گشت غیبے ہر ہمہ حسہا پدید
 ان غیر معمولی حسوں کو حاصل کرتے کے لیے بشری حسوں سے رہائی پانی ضروری ہے۔ یہ نور حق ہے جس سے حواس متور ہو جاتے ہیں بلکہ خود حق تعالیٰ کے حواس

بن جاتے ہیں۔ ان کی تاثیر اور فعالی حق تعالیٰ کی تاثیر اور فعالی ہے، یہ محض ذریعہ اور آلہ ہیں، عام نظروں کو انسانی فعل انسانی حواس کا عمل معلوم ہوتا ہے جبکہ واقع میں وہ صرف محل اور قابل بن جاتے ہیں:

چوں ب مردم از حواس بوالبشر حق مرا شد رسمع و ادراک و بصیر
چنانچہ انسانی جسم کی موت و حیات کا ان کے عمل پر کوئی اثر نہیں پڑتا:
گر بمیرد نور او باقی بود نہ انکہ دیدش دید خلاقی بود

یہ حسیں انبیاء علیہم السلام کے اندرونی اور روحانی نعموں تک کو محسوس کر لیتی
ہیں اور یہ حسیں رکھنے والے اُن سے کبھی فیض حاصل کرتے ہیں جبکہ عوام اُن کی
صرف ظاہری تعلیم سے مستفید ہوتے ہیں:

انبیاء را در دروں ہم نغمہا ست طالبانِ رازاں حیات بے بہا ست
نشود آں نغمہا را گوش حس کنز ستمہا گوش حس باشد نخس

یہ گزر چکا ہے کہ روح کی خاصیت علم و دانش ہے کہ "جاں
انسانی علم نباشد جز خبر در آرموں" غفلت اور جہالت کا باعث مادہ
یا بدن ہے کہ "غفلت از تن بود" ہمہ علم و دانش روح پر مادے کے تاریک
پیردے پڑے ہیں۔ یہ پردے اُٹھے اور علم کا مہر درخشاں اپنی پوری آب و تاب
سے نمایاں ہوا۔ چنانچہ انسانی علم کوئی نئی حقیقت نہیں جس کو حاصل کرنا پڑے
وہ اُس کی سرشت ہے۔ اُس کا روحانی جوہر مادی آلودگیوں سے دھندلا اور
جسمانی رنگوں سے رنگین ہو گیا ہے اس لیے علوم و حقائق جو اُس کی فطرت ہیں،
نمایاں نہیں ہو پاتے۔ اُس کی یہ غفلت اور جہالت خلقی نہیں ہے بلکہ عارضی
ہے اور دور ہو سکتی ہے حضراتِ انبیاء و اولیاء اُس کی اس عارضی غفلت و
جہالت کو دور کرنے کے لیے بھیجے جاتے ہیں۔

ان بزرگوں کی روحانیت عظیم اور بہت صاف و شفاف ہوتی ہے۔ جہاں تارکک اور تا صاف روحوں کا اُن سے سامنا ہوا کہ خوش بخت روحمیں دیکھتے ہی پہچان گئیں کہ یہی ہماری جنس اور حقیقت ہے اور ان سے وابستہ ہو گئیں۔ ان عظیم اور صاف روحوں سے مل کر یہ خود بھی صاف ہو جاتی ہیں اور علوم و حقائق ان میں نمایاں ہونے لگتے ہیں۔ بد بخت روحمیں اپنی تاریکی کو اپنی حقیقت کا امتیازی نشان سمجھ کر ان کو اجنبی اور غیر جنس لقین کر بیٹھتی ہیں اور ان سے بھاگتی ہیں۔ یہ غفلت و جہالت میں ڈوبی رہتی ہیں اور علوم و حقائق ان پر متکشف نہیں ہو پاتے۔ مولانا کی اس تحقیق کی روشنی میں علم، افلاطون کا تذکرہ اور یاد آوری ہے، جدید انکشاف اور نئی تحصیل نہیں۔ یہی وجہ ہے کہ اُن کے نزدیک حملہ علوم و اختراعات حضرات انبیا و اولیا پر منکشف ہونے والے حقائق ہیں، عقلِ انسانی کی کاوش نہیں، جیسا کہ عقل کی بحث میں گزر چکا ہے۔

الحانِ موسیقی کی تقریب سے مولانا نے اس خیال کو ایک دوسرے پیرایے سے واضح کیا ہے کہ موسیقی کی نالوں سے ہمارے جوش و طرب کی وجہ یہ ہے کہ بہشت میں ہم حضرت آدم کے ساتھ ان الحان سے لطف اندوز ہو چکے ہیں۔ دنیا کے الحان میں اگرچہ وہ دلکشی اور طربناکی نہیں جس کا ہمیں بہشت میں تجربہ ہو چکا ہے کیونکہ یہ تارکک اور خاک کی اجسام سے نکلتے ہیں اور اُن کا سرچشمہ لطافت بہشت میں تاہم یہ لحن ہماری روح میں سُنے ہوئے نغموں اور محسوس کیے ہوئے لحنوں کی یاد کو انگیز کر دیتے ہیں اور روحوں میں سُنے ہوئے لحن اور نغمے کو نند

۱۔ فیہ مافیہ ص ۳۸، ۳۹۔ سلفہ فیڈ واز افلاطون، ترجمہ جو وریٹ
شامل مجموعہ تصانیف افلاطون طبع سوم ص ۱۳۴۔

جاتے ہیں اور ہم جوش و طرب میں بھر جاتے ہیں گویا یہ الحان ہمارے لیے نئی آوازیں
 نہیں ہیں بلکہ پرانی آوازوں کی یادیں ہیں۔ پہلے عام حکما کا قول نقل کرتے
 ہیں اور پھر مولانا مومنوں کی زبان سے اپنا مشاہدہ بیان کرتے ہیں :

پس حکیمان گفتند انداں لحنہا ! از دوارِ حیرخ بگر فتیم ما
 بانگ گرد شہائے چرخ ستانیکہ خلق مے سرانیدش بہ طنبور و سحلق
 مومنناں گویند کاشاں بہشت نغز گردانید ہر آواز ز رشت
 ماہمہ اجزائے آدم بودہ ایم در بہشت آں لحنہا بشنودہ ایم
 ہماری جسمانی آلائشوں نے ہم سے ہمارے یقین سلب کر لیے ہیں لیکن
 پھر بھی ایک ہلکی سی اُن کی یاد دہانی ہو جاتی ہے۔

گر چہ بر مارِ نحت آب و گل شکے یاد ماں آید از انہا اند کے
 لیک چوں آیمخت با خاک کرب کے دیداں زیر و ایں ہم آں طرب
 آب چوں آیمخت با بول و گیز گشت ز آیمیزش مزاجش تلخ و تیز
 تو بھی اس کا کچھ تو اثر باقی رہتا ہی ہے اور کم از کم غم و اندوہ کو دبانے کے لیے
 کافی ہوتا ہے :

چیز کے از آب ہستش در حسد بول از اں رو آتشے رامے کشد
 گر نجس شد آب ایں طبعش بماند کا تش غم را بطبع خود نشانند
 یقینی بلکہ حقیقی علم وہی علم ہے جو آدمی کی سرشت میں گندھا ہوا ہے اور اب
 تذکر اور یاد آوری سے زیادہ نہیں۔ استخراجی اور قیاسی علوم ظن و تخمین
 ہیں، صحیح بھی ہو سکتے ہیں اور غلط بھی :

علم حوی از کتبہاے فسوس ذوق خورے تو ز علو اے سبوس
 بحر علمی، در نمی نہیاں شدہ در سہ گز تن عالمی، حیراں شدہ

یہ ٹاپک ٹوئیاں ہیں اور وہ بصیرت اور بینائی لیکن اُس کے اُبھرنے کے لیے تن کی صفائی درکار ہے، جان بن کر جان کے ذریعے سے علوم جان کا شعور ممکن ہے، جان شو و از راہ جان، جان را شناس پارِ بینش شونہ قرزہ ندقیاس یہ علم انسان کے باطن میں ودیعت ہے، اُس کی چھاپ دل پر ہوتی ہے اور دل سے اس کا تعلق ہوتا ہے اس لیے وہ آدمی کا مددگار ہوتا ہے۔ قیاسی اور تخمینی علوم مادیت سے تعلق رکھتے ہیں، اُن کی چھاپ بدن پر ہوتی ہے اس لیے وہ بوجہ ہوتے ہیں، اُنھیں لادے ہوئے چلنا پڑتا ہے :

علم چوں بر دل زندیاریے شود علم چوں بر تن زندیاریے شود
یہ علم بے واسطہ ہوتا ہے اس لیے پا یدار ہوتا ہے، کبھی زائل نہیں ہوتا،
علم کان نبود نہ ہو بے واسطہ آں نیاید، بچورنگ ماسطہ
یہی وہ علم تھا جو حضرت آدم کو نقوش و اصوات کے بغیر دیا گیا تھا اور وہی
تمام علوم و معارف کی اصل ہے :

علم الاسما بذہ علم آدم را امام لیک نے اندر لباس غین و لام
چوں نہاد از آب و گل بر سر کلاه گشت آں اسمائے جانی رو سیاہ
حروف و نقوش کا جامہ پہنے بغیر حقیقتیں مادی انسان کے لیے قابل ادراک
نہیں لیکن یہ حروف و اصوات اگر ایک طرح سے تو منج کرتے ہیں تو سو طرح
سے حقیقتوں کو مبہم بھی کر دیتے ہیں :

کہ نقاب حروف و دم در خود کشید تا شود بر آب و گل معنی پدید
گر چہ از یک وجہ منطق کا شفت لیک از وہ وجہ دیگر، مکنت ست

علم الیقین اور عین الیقین اہل تصوف عموماً یقین کو علم الیقین عین الیقین
اور حق الیقین میں تقسیم کرتے ہیں۔ انکلیں

بند ہوں اور آگ کی حرارت محسوس ہو رہی ہو، آگ کے ہونے کا یہ یقین علم الیقین ہے۔
آنکھوں سے دیکھ کر آگ کو محسوس کرنا عین الیقین ہے اور آگ میں بھسم ہو کر خود آگ
ہو جانا حق الیقین ہے یہ

مولانا کے یہاں علم یقینی کے صرف دو درجے ہیں؛ علم الیقین اور عین الیقین
مولانا کا علم الیقین ایک طرف عام اہل تصوف کے عین الیقین کو شامل ہے تو
دوسری طرف یقینی خبر سے حاصل ہونے والے یقین کو۔ فرق یہ ہے کہ خبر سے حاصل
ہونے والا علم خود حال نہیں ہے لیکن جہالت و غفلت اس سے دور ہو جاتی ہے اور
بے علمی علم میں بدل جاتی ہے :

گوشِ دلال ست چشمِ اہلِ صال چشمِ صاحبِ حال و گوشِ اصحابِ قال
در شنید گوش تبدیلِ صفات در عیان دیدہ تبدیلِ ذات
آگ کے متعلق اگر علم الیقین پیدا ہو جائے خواہ یقینی خبر سے یا اس کی علامتوں سے
تو اس کو نچتہ سے نچتہ بنانے کی کوشش برابر کرتے رہنا چاہیے لیکن عین الیقین
کے لیے خود اس میں بھسم ہو کر آگ ہو جانا ضروری ہے :

تانا سوزی نیست آن عین الیقین ایں یقین خواہی در آتشِ درشن
علم الیقین کی پختگی خود بخود عین الیقین ہو جاتی ہے، سماعت خود دید کی صورت
اختیار کر لیتی ہے :

مے کشد دانش بہ بنیشِ اے علیم گر یقین بودے بدیدندے حجیم
دند زاید از یقین بے امتہال آں چنان کنزِ طن ہمی زایدِ خیال

۱۔ اشعۃ اللمعات از جامی شرح لمعہ ۲۴ بحوالہ شرح مشنوی از ولی محمد
شامل حاشیہ مشنوی، دفتر دوم ص ۸۷۔

اندر الہاکم بیان میں کہ شود علم الیقین عین الیقین
چنانچہ باری تعالیٰ کی تشبیہی اور تنزیہی صفات کا عین الیقین حاصل کرنے کے لیے
جب تک اپنے آپ کو مٹا کر اُس کے ساتھ بقانہ حاصل کر لی جائے اہل عرفان کے
نزدیک اُس کو منترہ یا مشبہ کہنا معتبر نہیں؛ بے معنی اور باطل ہے:

نامصور یا مصور گفتنت باطل آمد بے ز صورت رفتنت

نامصور یا مصور پیش اوست کہ ہمہ مغزست بیروں شذر پست

اب یہ علم قول نہیں حال ہوگا، وصفِ جہالت نہیں بدلے گا اصل ذات تبدیل ہو جائیگی۔

مولانا انسان کو ارادی اعمال میں با اختیار مانتے ہیں لیکن یہ

انسانی اختیار اختیار کسب اور عمل کا ہے افعال کو پیدا کرنے کا نہیں اُس

کو اعمال و افعال پر اس معنی میں اقتدار نہیں کہ اُس کی اپنی قدرت سے فعل

پیدا ہوتا ہے نہ اس معنی میں مجبور اور مضطر ہے کہ اُس کی اپنی قدرت سرے سے

موجود نہیں۔ باری تعالیٰ نے جہاں انسان کو بہت سی قوتیں عنایت کی ہیں اُسے

اختیار اور ارادہ بھی بخشا ہے۔ انسان جب بہ اختیار خود کسی فعل کا ارادہ کرتا

ہے اور باری تعالیٰ کی بخشی ہوئی قدرت اور طاقت کو اُس فعل کو موجود کرنے میں

لگا دیتا ہے تو باری تعالیٰ ساتھ کے ساتھ اس کو موجود کر دیتا ہے اس کے اختیاری

اور اضطراری اعمال میں یہی فرق ہے کہ اضطراری اعمال میں اُس کی طرف سے نہ ارادہ

صرف ہوتا ہے نہ قدرت لگائی جاتی ہے۔

جبر و قدر کے درمیان کی یہی راہ ہے۔ جبر یہ سرے سے اختیار کے منکر ہیں اور

قدر یہ انسان کے اختیاری اعمال میں باری تعالیٰ کی قدرت اور ارادے کے

عمل دخل کو نہیں مانتے اور ان کا موجود کرنا یا خلق کرنا انسان کے ارادے اور

اقتدار کا کرشمہ سمجھتے ہیں اور باری تعالیٰ کی خالقیت سے ان افعال کو مستثنا کرتے

ہیں۔ مولانا نے انسانی قدرت و اختیار کی نہایت شدت سے حمایت کی ہے۔ قدرت اُن کے نزدیک خلافِ عقل سہی لیکن عام اور سطحی مشاہدے کے خلاف نہیں لیکن جبر کو ماننا خود اپنے احساس کو جھٹلانا اور اپنے مشاہدے کو ٹھکرا نا ہے، گویا جانتے بوجھتے، دیکھتے بھالتے اپنے آپ کو دھوکا دینے کی۔ لا حاصل کو شش کرنا ہے اس لیے قدر کی نسبت جبر زیادہ بے عقلی اور حماقت ہے :

در خرد جز از قدر رسوا ترست ز انکہ جبری خشن خود را منکرست

قدری باری تعالیٰ کو افعال کا خالق نہیں مانتا، لیکن اس سے ہمارے احساس اور مشاہدے کی تردید نہیں ہوتی؛ باری تعالیٰ کی خالقیت فی الواقع محسوس نہیں، عقل و استدلال کا تقاضا ہے اور عقل سلیم اور استدلال صحیح ہر شخص کے بس نہیں :

منکرِ حق نیست آن مردِ قدر فعلِ حق حسی نباشد اے پسر

منکرِ فعلِ خداوندِ جلیل ہست در انکار مدلولِ دلیل

قدری گویا دھواں دیکھتا ہے لیکن آگ سامنے نہ ہونے کی وجہ سے آگ کے ہونے کا اقرار نہیں کرتا، اُس کو کم عقل سمجھ کر معذور کہا جاسکتا ہے، اندھا نہیں کہا جاسکتا :

آں بگوید دو دست و نار نے نور شمع بے ز شمع روشن

جبری اپنی آنکھوں سے آگ دیکھ رہا ہے اور انکار کر رہا ہے :

وہیں ہمیں بیند معینِ نار را نیست، می گوید پیے انکار را

جامہ اش سوزد، بگوید نار نیست جامہ اش دوزد، بگوید نار نیست

بحالتِ ریشہ ہاتھ حرکت کرتا رہتا ہے اور کسی پیشانی کا احساس نہیں ہوتا، ایک چیز کو ہاتھ سے روکے ہوتے ہو کھیر ہاتھ کو جگہ سے الگ کر لیتے ہو، چیز گر جاتی ہے اب پیشیاں ہو کہ اپنی جگہ سے ہاتھ کیوں الگ کیا۔ اگر یہ دونوں حرکتیں یکساں بے اختیاری ہیں تو کیوں ریشے کی حرکت پر پیشیاں نہیں اور ہاتھ کو الگ کر لینے

پرندامت ہے۔ تم زبان سے اقرار نہ کرو لیکن تم دونوں حرکتوں میں مختاری اور مجبوری کا فرق محسوس کر رہے ہو:

زناں پشیمانی کہ لرزائیدیش مرتعش را کے پشیمان دیدیش
کوئی پتھر سے آنے کو نہیں کہتا، لکڑی پر کوئی غصے نہیں ہوتا کہ آکر کیوں لگی، آدمی
سے اڑنے کے لیے نہیں کہا جاتا، نابینا سے کوئی نہیں کہتا کہ دیکھ بھال کر چلو،
سنگ را ہرگز نگوید کس بیا از کلونے کس کجا جوید و فیا
آدمی را کس نگوید ہیں! پیر یا بیارے کور! خوش دامن نگر
کس نگوید سنگ را، دیر آمدی یا کہ چوبا! تو چرا بر من زدی
یہ سب کیوں، اس لیے کہ ہر شخص جانتا ہے کہ مجبور معذور ہے، اس سے نہ کوئی
مطالبہ ہو سکتا ہے نہ مواخذہ۔

ایں چنینی و اجستہا مجبور را کس نگوید یا زند معذور را
حتیٰ کہ شتر بان او نٹ کو مارتا ہے تو او نٹ مارنے والے شتر بان پر حملہ
کرتا ہے لکڑی کی طرف نہیں دوڑتا۔ کہتے کہ پتھر مارو تو تم پر دوڑے گا پتھر پر نہیں۔
گر شتر بان اشرے را میزند آں شتر قصد ز نندہ می کند
خشم اشر نیست با آں چو ب پس ز مختاری شتر بردست بود
ہمچنین سگ گر بر و سنگے زنی بر تو آرد حملہ گر در منشی
سنگ را اگر گیرد از خشم تو است کہ تو دوری و مدارد بر تو دست
جانور بھی سمجھتے ہیں کہ کون ذی اختیار ہے اور کون مجبور، کس کا پیچھا کریں اور
کس کو چھوڑیں:

عقل حیوانی چودالست اختیار ایں مگوائے عقل انسان شرم دار
ہر شخص محسوس کرتا ہے کہ حکم دینا، منع کرنا، غصے ہونا، احترام کرنا اور ذلیل کرنا مختاری

کے بغیر بے معنی ہیں :

امرو نہی و ختم و تشریف و عقیب نیست جز مختار اے پاک جیب
اس لیے اس میں شبہ نہیں کہ ہمیں اختیار دیا گیا ہے اور ہمارے غیر اضطراری
عمل ہمارے اپنے ارادے اور اختیار سے سرزد ہوتے ہیں اس کا انکار اپنے
احساس کا انکار ہے :

اختیارے ہست مارا بے گماں حس را منکر نتانی شد عیاں
مولانا کے نزدیک انسانی اختیار اتنا واضح اور اتنی کھلی ہوئی حقیقت
ہے کہ جس کا سنجیدگی سے کوئی انکار نہیں کر سکتا۔ جبر اور اضطرار کا قائل ہونا گویا
اپنے آپ کو دیوانہ کہنا ہے۔ اصل میں نافرمانی اور گناہ کے لیے یہ عذر تراشی
ہے ؛ اپنی نفسانی خواہشوں کو پورا کرنے کے لیے تو آدمی با اختیار ہے۔ حق تعالیٰ
کی اطاعت کا سوال ہو یا کوئی دوسرا معقول سنجیدہ مطالبہ تو بے اختیار اور
مجبور !

ہر چہ نفست خواست داری اختیار ہر چہ عقلت خواست آری اضطرار
اس میں شبہ نہیں کہ اختیاری اعمال میں انسان اپنے اختیار اور اپنی قدرت
کی کار فرمائی محسوس کرتا ہے، اس احساس سے کسی کو انکار نہیں، یہ نہایت
کھلی ہوئی وجدانی واقعیت ہے۔ اضطراری اور اختیاری حرکتوں میں اختیار
کے محسوس کرنے اور نہ کرنے کا فرق ہے اور یہ بڑا فرق ہے لیکن جبر و اختیار
کی بحث ہمارے محسوس کرنے اور نہ کرنے پر ختم نہیں ہوتی۔ اصل دشواری
یہ ہے کہ کسی فعل کا سب سے پہلا خیال پھر اس میں کسی ایک طرف جھکاؤ اور
میلان، پھر رجحان، اس کے بعد ارادہ اور عزم مصمم اس کے بعد قدرت اور
اس کا صرف۔ اور ساتھ میں فعل یہ سب باری تعالیٰ کے پیدا کیے

ہوئے، بلکہ ساتھ ساتھ یہ احساس کہ فعل میں ہماری قدرت اور ہمارا اختیار شامل ہے، ہمارا اختیاری عمل نہیں تو کیا دوسرے کے محسوس کرائے ہوئے اختیار کی وجہ سے ہمارے اعمال واقع ہیں ہمارے اپنے کسی اختیار سے متعلق ہونے کی صلاحیت رکھتے ہیں؟ اگر نہیں رکھتے تو امر، نہی، مدح، ملامت اور ذمے داری، پھر نتیجے میں جزا اور سزا، ان میں حقیقی معنویت کتنی ہے جبر و اضطراب اور ارادہ و اختیار میں حقیقی فرق اتنا رہ جاتا ہے کہ ایک بلا واسطہ اور کھلا جبر ہے، اور دوسرے میں احساس اختیار کے ساتھ بواسطہ جبر ہے۔ ارادی اعمال میں احساس اختیار بھی پیدا کیا جاتا ہے اور اضطرابی افعال میں احساس اختیار نہیں پیدا کیا جاتا۔ جبر کے ماننے والے امر و نہی، مدح و ملامت اور جزا و سزا سب کو اضطراب کہتے ہیں۔ یہ ایک کائناتی جبر ہے، یہ چیزوں کی فطری اور خلقی روش ہے۔ ہر شے اپنے تخلیقی رستے پر چل رہی ہے اور کویں غرض کو ایک فطری منصوبے کے تحت پورا کر رہی ہے، ہر ایک کی ایک خصوصیت ہے، کہیں احساس ارادہ ہے کہیں نہیں اور نتیجہ سب کا ایک۔

مولانا نے حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا اپنے ایک قائل کے ساتھ ایک مکالمہ نقل کیا ہے اور اس میں اس حقیقت کو واضح کر دیا ہے اور حضرت علی کی طرف سے جو آخری جواب دیا ہے وہ ان طویل بحثوں کے مقابلے میں کہیں زیادہ تسلی بخش ہے:

گفت اولیں آں قصاص از بہرِ حیثیت گفت ہم از حق و آں سترِ خفی ست
گر کند بر فعل خود حق اعتراض ز اعتراض خود بردیا نہ دریا ض

اعتراض اور اسد بر فعل خود نہ انکہ در قہرست و در لطف او احد
اندریں شہر حوادث میراوست در ممالک مالک تدبیراوست
آلت خود را اگر خود بشکند آن شکستہ گشتہ را نیکو کند

جبر و اختیار کا مسئلہ سخت نازک اور بہت دشوار مسئلہ ہے۔ یہ اہل ملل و مذاہب کا ہی مسئلہ نہیں ہے بلکہ خالص عقلی اور فلسفیانہ عقدہ ہے، اسی طرح ذمہ داری اور سزا و جزا عقلی کے ساتھ قانونی گتھی بھی ہے۔ اس مسئلے میں ذات اور ارادے کی بحث عقلاً اور قانوناً بنیادی اہمیت رکھتی ہے۔ مذہباً قضا و قدر اختیار اور خلق افعال کے ڈانڈے ایک دوسرے سے ملے ہوئے ہیں مسئلے کی کچھ تفصیل "خلق افعال و کسب" میں اور کچھ "قضا و قدر" میں گزر چکی ہے۔ اس بحث کو گزشتہ بحثوں کے ساتھ ملا کر پڑھنا مفید ہوگا۔

صوفیہ اولیاء اللہ اور اس کے ہم تعلق الفاظ کو ان کے اولیاء اللہ عام شرعی استعمال سے کچھ زیادہ خاص مفہوم میں استعمال کرتے ہیں۔ صوفیہ کے یہ خاص معنی اتنے عام ہو گئے ہیں کہ مشکل سے اس کے سادہ اور شرعی استعمال پر نظر جاتی ہے۔ ان بزرگوں نے اپنے کشف و مشاہدہ میں حاملین ولایت میں ایسے امتیازات اور ایسی خصوصیات پائی ہیں جن سے اُن کی بشری صورت بلکہ طبعی حیثیت بالکل دھندلی ہو گئی ہے۔ غیر طبعی اور ماورائی خطوط اتنے ابھر گئے ہیں کہ وہ فطری دنیا کی مخلوق نہیں معلوم ہوتے۔ اولیاء ابدال، اقطاب اور فقرا و شیوخ کے اس ماورائی تصور سے جو بچپیدگیاں اور دشواریاں پیدا ہوتی ہیں اُن پر کسی تجریدی فلسفے کے بغیر قابو پانا یا اُن کو سلجھانا آسان نہیں۔ مولانا کے یہاں بھی اولیا کا تصور یہی صوفیانہ تصور ہے۔ اس تصور کی دشواریوں کو مولانا نے فنا

اور بقا سے حل کرنے کی کوشش کی ہے اور اس کو عام فہم بنایا ہے۔ بلکہ زیادہ قرین قیاس یہ ہے کہ فنا اور بقا کے تصور نے ہی ان بزرگوں کو ماورائی خصوصیات کے حامل بنانے کی راہ ہموار کی ہے، یہ خصوصیات گویا اس فکر کا نتیجہ ہیں۔ میں نے ان خصوصیتوں کو یکجا کر دیا ہے۔ ہو سکتا ہے کہ ان میں سے کچھ میں تضاد محسوس ہو لیکن یہ ان کے فرق مراتب اور تفاوت احوال و مقامات کا فرق ہے۔ نا آشنا راہ کے لیے مراتب و احوال کے مطابق ان خصوصیات کی تفصیل نہ ممکن تھی نہ معتبر۔ یوں تو مولانا کے نزدیک جیسا کہ گزر چکا ہے، ارواح کی آفرینش اجساد کی خلق سے سابق ہے لیکن اویا کی غائبانہ خصوصیت ہے کہ عالم آب و گل کی پیدائش سے پہلے جو کچھ ہوا، ان کی نظروں کے سامنے ہوا، جو ہونے والا تھا اس کی تفصیلات سے وہ واقف تھے اور اجساد سے پہلے ہی فعال زندگی گزار رہے تھے اور اس زندگی کے محاصل اور فوائد حاصل کر رہے تھے :

پیرایشانند کایں عالم نبود	جان ایشان بود در دریلے خود
پیش ازین تن، عمر با گزاشتند	پیشتر از کشت، بر برداشتند
پیشتر از نقش، جاں پذیرفته اند	پیشتر از بحر، رہا سفند اند

خلقِ آدم کا مشورہ اور اس معاملے میں باری تعالیٰ کا فرشتوں پر اپنے ارادہ ازیلی کا اظہار سب سامنے کی باتیں ہیں :

مشورت میرفت در ایجاد خلق جان شان در بحر قدرت تا بخلق
 اتنا ہی نہیں بلکہ فرشتوں کو باری تعالیٰ کے ارادے پر اعتراض تھا، وہ انسان سے فتنہ و فساد کے خطرے کے باعث حضرت آدم کی خلق اور پھر ان کی خلافت کو مناسب نہیں سمجھ رہے تھے اور چوں کہ ان بزرگوں کی ارواح مقدسہ انسانی شرف اور عظمت کو جانتی تھیں اور اس کی خلق کی مصلحتوں کا اور بار خلافت

کو اٹھالینے کی اہلیت کا علم تھا اس لیے فرشتوں کی بے علمی اور ناواقفیت کا دل ہی
دل میں مضحکہ اڑا رہے تھے :

چوں ملائک مانع آں مے شدند بر ملائک خفیہ حنیک مے روند
غرض یہ کہ جو کچھ ہونے والا تھا وہ اس سب سے آگاہ تھے :
مطلع بر نقش ہر چہ ہست شد پیش ازاں کیں نقش گل پابست شد
خود کائنات کی نمود اہل عرفاں کا طفیل ہے، وہ آقا ہیں اور یہ چاکر۔ وہ نہ ہوتے
تو آسمان ہوتا نہ زمین۔ نہ گردشِ افلاک ہوتی نہ زمین کا سکون، نہ مکان نہ ملکین
نہ مادی نہ مجرور سب کی آفرینش کا باعث یہ ہیں :

آسمانہا بندہ ماہ و سے اند مشرق و مغرب جملہ نان خواہ و سے اند
ز انکہ لولاک ست بر توقیع او جملہ در انعام و در توزیع او
گر نبودے او نیایدے فلک گردش و نور و مکان و ملک
باغِ ہستی کا یہ باغبان دیکھنے میں اکیلا ہے لیکن اپنی جگہ جہاں کامل ہے، وہ اصل
کائنات ہے باقی اس کے طفیلی، دفترِ ہستی اس کے ہاتھ میں ہے اور ہستی پر اسی
کا قابو ہے :

او جہاں کامل ست و مفرد ست نسخہ رکت وجود او را بدست
خود جہاں آں یک کس ست باقیان جملہ اتباع و طفیل اندے فلاں
ان پیرانِ بزرگ کے باب میں اکیلے یا سیکڑوں کی اہمیت نہیں، ہزار ہوں تو ایک،
ایک ہو تو ہزار۔ سمندر ایک ہے اور موجیں ہزاروں، یہ ہزاروں اور سیکڑوں
سمندر کی حقیقت نہیں، ہوا کا کرشمہ ہے جو ہزاروں موجوں میں اُسے نمایاں کر رہا
ہے اس لیے ہزار کی کیا اہمیت ہے اور ایک میں کیا کمی ہے :
چوں از ریشاں مجتمع بنی دوبار ہم یکے باشند و ہم شش صد ہزار

بر مثال موجہا اعداد شان در عدد آورده باشد باد شان

باری تعالیٰ اُن کی ہستی کا محور ہے، اُن کی دوڑ بھاگ، جدوجہد سب کا مقصد اُس کی ذات ہے۔ اُن کے اعمال اس کے احکام کی تعمیل ہیں۔ اُن کا کوئی عمل اُن کا اپنا نہیں ہے۔ باری تعالیٰ کے احکام اُن پر چیلے ہوئے ہیں اور بے خودانہ وہ اُن کی تعمیل کر رہے ہیں، نہ لوگوں کے طعن کی پہرہ واہ نہ کسی کی تشنیع سے سروکار، مولانا ایک شیخ کی زبان سے فرماتے ہیں :

اشتران بختیم اندر سبق مست و بخود زیر حملہاے حق

من نیم در امر و فرمان نیم خام تا بیند شیم من از تشنیع عام
باری تعالیٰ کی گوناگوں حفاظتیں اُن کی معین و مددگار ہیں اور وہی اُن کی طاقت و قوت ہیں جو اُن کی اُن کے نفس امارہ سے حفاظت کرتی ہیں، ارتکاب معاصی سے بچاتی ہیں دشمنوں کی دست درازیوں سے اُن کی نگہداشت کرتی ہیں اور ان کو مغلوب کرتی ہیں۔

پشت دار جملہ، عصمتہاے من گویا، ہستند خود اجزائے من

ہاں وہاں! اس دلق پوشان میں اند صد ہزار اندر ہزار، ویک تن اند

عارف عام نظروں میں بیدار ہے لیکن در حقیقت وہ خواب میں ہے، دنیا سے بے تعلق، نہ فکر سود نہ اندیشہ زریاں :

نغم و اندیشہ سود و زریاں نے خیال اس فلاں و آں فلاں

حال عارف اس بود بے خواب ہم گفت ایزد "ہم ر قودہ زس مرم

باری تعالیٰ براہ راست اُن کا کفیل، نہ ان کا کوئی فعل نہ وہ کسی عمل کے ذمہ دار، اُن کا دل عرش رحمن اور وہی اُس پر قابض :

تخت دل معمور شد پاک از ہوا بروے الرحمن علی العرش استوی

حکم بردل بعد از بی واسطہ حق کند چوں یافت دل این را لطف
اُن کی روحیں دشت بے چوں اور فضاے لامکانی کی نمکیں، ایسا لامکان جو عقل و
فہم سے بالا، یہاں اُن کے اجساد ہیں اور بس :

صورتش بر خاک و جاں بر لامکان لامکانے فوق و ہم سا لکان
بل مکان و لامکان در حکم او، محمود حکم بہشتی چارہ جو
یہ ستارے ہیں، ان ستاروں سے پرے۔ ان کی گردش کے آسمان دوسرے
ہیں۔ احتراق اور نحوست سے دور، سعدی سعد :

اختر انداز و راے اختراں کا احتراق و خمس نبود اندراں
سائران در آسمانہاے دگر غیر این ہفت آسمان مشہر
ان کا جسم عام جسم نہیں، سراسر نور ہے، مادی کثافتوں سے پاک، ارواح و
ملائک سے زیادہ لطیف :

جسم شان را ہم ز نور استر اند تازہ روح و از ملک بگذشتہ اند
اطفال اینردی ہیں، باری تعالیٰ اُن کا براہ راست کفیل ہے، وہی اُن کے سود
وزیراں کا نگراں ہے مان کا حضور ہو یا غیبت اُن کے علم اور اُن کی آگاہی
میں کوئی فرق نہیں پڑتا :

اولیا اطفال حق انداے پیر در حضور و غیبت آگاہ باخبر
اُن کے لیے غیب، غیب نہیں، مخفی سے مخفی حقیقتوں کو جانتے ہیں، دل کے چھپے
رازوں کو پاجاتے ہیں :

بندگان خاص، علام الغیوب در جہان جاں جو اسیس القلوب
اُن کی نظر انسانی نظر نہیں کہ محسوسات تک محدود رہو، اُن کی بصیرت میں نور
حق کی روشنی ہے، وہ ابتدا سے انتہا کو دیکھ لیتے ہیں :

شیخ کو نیز نظر بنور اللہ شد از نہایت درختست آگاہ شد
 اُن کا علم شبیہ اور خطا سے پاک ہے، اُن کے سامنے لوح محفوظ ہے اور لوح محفوظ
 میں غلطی کا کیا امکان :

لوح محفوظ است اور اپیشوا از جہ محفوظ است ؛ از خطا
 خود اُن کے سینے میں لوح محفوظ ہے۔ اُن کی عقل براہ راست روح سے مستفید
 ہے جہاں سہو اور وہم کا احتمال نہیں :

لوح ، حافظ لوح محفوظ ہے شود عقل او از روح محفوظ ہے شود
 اُن کے علم کی رسائی ایسی حقیقتوں تک ہے جن کا شعور انسانی عقل کے لیے ممکن نہیں
 باری تعالیٰ کی اصل ذات کا شعور عقلاً محال ہے بلکہ جیسا کہ گزر چکا ہے،
 محرمان خاص کے لیے وہ بھی راز نہیں، چنانچہ واصلان ذات کو باری تعالیٰ
 کے نہ آثار قدرت سے سروکار نہ صفات سے تعلق۔ وہ ذات میں مستغرق ہیں۔
 اس لیے ذات کو بلا واسطہ محسوس کرتے ہیں :

صنع بیند مرد محبوب از صفات در صفات آن ست کو کم کرد ذات
 واصلان چوں غرق ذات اندالے سیر کے کنند اندر صفات او نظر
 مستببات جو اسباب سے ظہور میں آتے ہیں، یہ بزرگ ان کی راہ روک دیتے
 ہیں۔ کسی عمل سے پشیمان ہوئے، انھوں نے اُن کے اثرات پر بندش
 لگا دی اور اس کو معطل کر دیا :

بستہ درہائے موالید از سبب چوں پشیمان شد ولی زان دست بست

لے امام غزالی، امام الحرمین، عام صوفیہ اور فلاسفہ امتناع کے قائل ہیں۔
 (شرح عقائد جلالی، مخطوطہ کتاب خانہ قاضی صاحب رامپور)

فضا پلٹ دیتے ہیں، چھوٹے ہوئے تیر کو واپس لے آتے ہیں، گفنتہ کو ناگفنتہ بنا دیتے ہیں، عامل و معمول دونوں بے اثر ہو جاتے ہیں

اولیا را ہست قدرت ازالہ تیر حبتہ باز آزدش ز راہ
گفنتہ ناگفنتہ کند از فتح باب تا ازاں نے سیخ سوز دئے کباب
اولیا سے ابدال کی طاقت وہی ہے اکتسابی اور مادی اسباب کی مرہون نہیں۔
ہمچنین اس قوت ابدال حق ہم ز حق داں نہ طعام و از طبق
شیخ کو کسی فعل کے لیے آلات و وسائل کی ضرورت نہیں؛ حق تعالیٰ کی طرح وہ آلات و وسائل کے بغیر فعال ہے:

شیخ فعال ست بے آلت چو حق بامردیان دادہ بے گفنتے سبق
ان بزرگوں کے اثرات بہت دور رس ہیں، اجرام فلکی کے اثرات ان کی تاثیر کے مرہون ہیں۔ بظاہر نظام کائنات کی درستی اور ضبط و استحکام میں ان اجرام سماوی کا دخل ہے لیکن انسانی باطن خود ان کے نظم و ضبط کا ضامن ہے
از نفوس پاک اختروش مدد سرے اختراے گردوں میرسد
ظاہر آں اختراں قوام ما باطن ماگشتہ قوام سہار
باری تعالیٰ کے تمام انعامات، عطیے اور بخششیں صاحب دل کے واسطے سے ہوتے ہیں۔ باری تعالیٰ جو دیتا ہے اُس کے ہاتھ سے دیتا ہے۔ دریائے کل اُس کی انگلیوں سے لگا ہوا ہے، کیسے اور کیونکر سے ماورا:

یہ صح بے او، حق بکس مدد نوال شمر گفتم من از صاحب صال
مویہبت را برکت دستش نہد دز کفش آنرا بمر حوماں دید
با کفش دریائے کل را اتصال ہست بیچوں و چگونہ برکمال
یہ ولی حق جس کسی کو جو کچھ دیتا ہے باری تعالیٰ کی طرح بے معاوضہ اور بغیر توقع

کے دیتا ہے، اس میں حق تعالیٰ کی خصوصیات سرايت کر جاتی ہیں:

آنکہ بددے امید و سودا
آں خدا بیست آں خدا بیست آں خدا
یا ولی حق کہ خوے حق گرفت
نور گشت و تابش مطلق گرفت
یہ ظاہر میں مرغ ضعیف اور باطن کے سلیمان باخیل و حشم کبھی رو پڑیں تو ہفت
افلاک میں شور اٹھ جائے، باری تعالیٰ کی طرف سے لمحہ بہ لمحہ سیکڑوں قاصد دوڑ
پڑیں، ایک بار کہیں ”پروردگارا!“ پکار اٹھیں تو سیکڑوں ”لیکوں“
سے جواب ملے:

چوں بنالد زار بے شکر و گل
افتد اندر مہفت گردوں غفلت
ہر دیش صد نامہ صد پیک از خدا
”یاری“ زو شصت لبیک از خدا
نور انبیا کی غذا ہے، وہ جو کچھ کھائیں، ان کے لیے سب حلال، ان کے لیے حلال
و حرام کی تمیز اٹھ جاتی ہے:

ہر کہ در دے لقمہ شد نور حلال
ہر چہ خواہد گو، بخور، اور حلال
اُن کی لغزشیں باری تعالیٰ کے یہاں دوسروں کی طاعت سے بہتر، ان کے
کفر کے سامنے دوسروں کے ایمان بے وزن:

زلفت او بہ طاعت نزد حق
پیش کفرش جملہ ایمانہا خلق
اُن کے کفریہ کلمات میں بھی ایمان کی خوشبو مہکتی ہے، وہ شک و شبہ کریں تو
ایمان و ایقان پھوٹتا ہے، ان کی ہر بات میں عشق سرايت کیے ہے:

ہر چہ گوید مرد عاشق بوئے عشق
از دہانش میکید در کوئے عشق
در بگوید کفر آید بوئے دیں
آید از گفت شکش بوئے یقین

انسان کے سامنے جانور کی جو حیثیت ہے کہ وہ انسان کا زیر دست اور اس کا
قیدی ہے، یہی حیثیت عام انسان کی اولیاء کے سامنے ہے؛ اور وہ ان کا زیر

دست اور ان کے حلقہ اثر میں ہے :

آں چنانکہ مرتبہ حیوانی ست

مرتبہ انساں بدست اولیا

کو اسیر و سغبہ انسانی ست

سغبہ چوں حیوان شناسیش اے کیا

اگر کوئی ان سے وابستگی نہیں رکھتا یا سرکشی کرتا ہے تو یہ اس کی تمکنت یا بے دماغی نہیں ہے، ان بزرگوں کی بے تعلقی اور ان کا شخصی ملال ہے جس کا عکس اس میں نمایاں ہے، یہ ان کا انقباض اور تکرر ہے جس کے اثر سے آدمی ان سے سرکشی کرتا ہے :

سرکشی از بندگان ذوالجلال

داں کہ دارند از وجود تو ملال

تم نے نہیں انھوں نے تم سے تعلق توڑ لیا ہے، انھوں نے اپنا رخ پھیر لیا، کہربا سے تنکے ادھر ادھر ہیں تو تنکوں کی یہ قوت نہیں ہے بلکہ کہربا کے رخ پھر جانے کا باعث ہے :

کہربا دارند و چوں پیدا کنند

کا دستہ تڑا شیدا کنند

کہرباے خویش چوں پنہاں کنند

زود تسلیم تڑا طغیاں کنند

بندہ خدا دینا کے لیے سایہ حق ہے، عالم آب و گل میں مردہ اور فضلے لاہوتی میں زندہ :

سایہ یزداں بود بندہ خدا

مردہ اس عالم و زندہ خدا

لیکن پوری کائنات کی زندگی وہ ہے، کائنات کی دھڑکن اس کے دل کی دھڑکن کے

پس دل عالم وے ست زیر اکہ تن

میرسد از واسطہ اس دل بفن

خود اس کو کسی واسطے کی ضرورت نہیں، الوار الہی کا براہ راست اس کے ساتھ

رابطہ اور علاقہ ہے :-

پس فقیر آن ست کہ بے واسطہ است

شعلہ را با وجودش رابطہ است

بارگاہ بے چوں بے نہایت ہے اس لیے اس بظاہر مرغ ضعیف اور بیاطن سلیمان شکوہ
کے عروج کی کوئی انتہا نہیں؛ اس کا ہر لمحہ نیا عروج ہے اور ہر عروج صد تاج بر سر:
ہر دے اور ایک معراج خاص بر سر فرش نہد صد تاج خاص
یہ عروج قطع مسافت کا محتاج نہیں، یہ ویسی راہ ہے جیسی نے سے مشکہ تک پہنچنے
کی، اس میں نیستی سے ہست ہوتا ہے:

در صفت معراجباں گہر ہستی چوں براقیت پر کشاید نیستی

نے چو معراج زمینی تا قمر بلکہ چوں معراج کلکے تا شکر

نے چو معراج بخارے تا سما بل چو معراج جینے تا دہلا

کچھ ایسے رنگ ہیں جن سے دریا اُبلتے ہیں ”آں یکے رنگے کہ جوشند آب ازد“

مرد خدا ایسا ہی رنگ ہے جس میں سے بحر حقیقت اُبل رہا ہے اور خود نیست:

ہست آں رنگ اے پسر مرد خدا کہ بحق پیوست و از خود شد جدا

بحر حقیقت سے یہ اتصال بے چگوں اور ناقابل فہم ہے، اس کو لفظوں میں نہیں بیان

کیا جاسکتا:

اتصالے کہ ننگد در کلام کیفیتش تکلیف باشد والسلام

اس اتصال کا ایک درجہ جسم کافی الواقع نیست ہو جاتا ہے جسم کی ہستی ظاہر میں دکھتی

ہے لیکن حقیقتاً نہیں ہوتی، کیونکہ اس کا سایہ نہیں پڑتا:

چوں فنا از فقر پیرایہ شود اور محمد وارے سایہ شود

ایسا درجہ بھی آجاتا ہے کہ تکلیفات شرعیہ جاتی رہتی ہیں: ایک قاضی نے کسی مجرم

کو سزا نہ دینے کی وجہ بیان کی ہے کہ ”شرع بر اصحاب گورستان کجاست“ کیونکہ

”شرع بہر زندگان و اعیانست“ مولانا اس قانون کا اطلاق کرتے ہیں:

آں گرد ہے کز فقیری بے بزد صد جہت از مردگان فانی ترند

مردہ از یک روست فانی در گزند صوفیان از صد جہت فانی شدند
پیر اپنے وقت کا نبی ہے کیونکہ اس کے انوار و کمالات نبوت کے کمالات و انوار
ہیں :-

کوئی وقت خوشی ست اے مرید زانکہ ز نور نبی آید پد پد
ان شاہانِ باطن کی باتیں وحی ربانی ہیں ؛ شبہ ہے غلطی اور وہم سے پاک ، ان
کو وحی دل کہنا محض عوام سے پردہ رکھنا ہے :

نے نجوم ست و نہ رمل ست و نہ خواب وحی حق و اللہ اعلم بالصواب
از پیے رو پوش عامہ در بیاں وحی دل گویند آہرا صوفیاں
مرید بشریت دیکھتا ہے اور سمجھتا ہے بشر اس سے مخاطب ہے ۔ یہ نہیں جانتا
کہ بشریت دھوکا ہے ، یہ اجنبیت اور وحشت دور کرنے کا روپ ہے :
او گماں دارد کہ میگردد بشر واک دگر سترست و آوزاں بے خبر
بشریت فنا ہو گئی ، انسانی خصوصیات معدوم ہوئیں ۔ بشر تو بشر ، انھیں
مخلوق بھی کیسے کہا جائے :

چوں مبدل گشتہ اندا بدال حق نیستند از خلق ، برگرداں ورق
قبلہ وحدانیت دو چوں بود خاک مسجود ملائک چوں شود
ان کو دیکھنا خدا کو دیکھنا ہے ، ان کا طواف کرنا کعبے کا طواف کرنا ہے ، یہ
کعبے سے کہیں افضل ہیں ، ان کی خدمت کرنا خدا کی خدمت کرنا ہے ، ان کی
اطاعت اور حمد و ثنا باری تعالیٰ کی اطاعت اور حمد و ثنا ہے ، یہ باری تعالیٰ
سے جدا کہاں ہیں ؛ صورت انسانی میں نور ایزدی ہیں ۔ کسی شیخ کا حضرت
بایزید کو ارشاد ہے :

گفت طوفے کن بگردم ہفت بار دیں نکوتر از طواف حج شمار

حق آں حقے کہ جانت داده است کہ مرا بر بیت خود بگزیده است
 چوں مرادیدی خدارا دیدہ گمرد کعبہ صدق برگردیدہ
 خدمت من طاعت و حمد خداست تانہ پنداری کہ حق از من جداست
 چشم نیکو باز کن در من نگر تانہ بینی نور حق اندر بشر
 اب بندہ کہاں، اُس کی ہستی ختم ہوئی، پھر کیا ہے؟ یہ کہنے کی نہیں
 سوچنے کی بات ہے :

چوں اناے بندہ لاشد از وجود پس چہ ماند، تو بندیش اے وجود
 گمتر از چشم ست بکشا، در نگر بعد لا آخر چہ مے ماند و گم
 یہ کسی غیر کے طالب نہیں، یہ تو خود اپنی جستجو میں ہیں۔ خزانہ خود ہیں خزانے
 کی کیا تلاش کریں گے :

طالب گنجش مبین خود گنج اوست دوست کے باشد بمعنی غیر دوست
 سجدہ کرتے ہیں اور خود سجدہ ہیں، آئینے کے سامنے سجدہ کس کو سجدہ ہے۔
 نہ اُن کے تخیلات نہ اُن کی عقل و خرد، سب فنا :

سجدہ خود را میکند ہر لحظہ او سجدہ پیش آئینہ ہست از بہر او
 ہم خیالاتش ہم اوقانی شدے دانش او محونا دانی شدے
 اور چونکہ وہ نہیں ہیں اس لیے سب کچھ وہی ہیں عقل کل، نفس کل اور
 عرش و کرسی سب وہی ہیں :

عقل کل و نفس کل مرد خداست عرش و کرسی را مدام کند خداست
 منظر حق ست ذات پاک او زو بجو حق را و از دیگر فجو
 ایسے واضح فرقوں کو دیکھتے ہوئے فقط اس لیے کہ اُن کا خواب و خور ہم
 جیسا ہے، انہیں بشر سمجھ لینا نابینائی نہیں تو کیا ہے :-

گفت اینک بشر ایشان بشر ما و ایشان بسته خواہیم و خور

ایں نہ دانستند ایشان از عما ہست فرقے در میاں بے منتہا

مولانا نے اقطاب و ابدال کا ذکر ان لقبوں کے ساتھ بہت
قطب و ابدال کم کیا ہے لیکن اکثر حکہ جو اوصاف اور خصوصیات بیان
 کی ہیں اُن سے معلوم ہو جاتا ہے کہ مولانا کے سامنے عام اویا ہیں یا ان کی کوئی
 خاص صنف۔ مثلاً ہادی و مہدی، قائم بالامر وغیرہ اوصاف قطب کے ہی ہیں۔
 مولانا کا خیال ہے کہ تا قیام قیامت ہر عہد میں ایسا ولی ضرور ہوتا ہے جو
 خود ہدایت یافتہ ہو اور دوسروں کے لیے ہادی اور رہنما۔ یہی زندہ امام،
 قائم بالامر، نظم کائنات کا معتمد اور ناظم امور ہے، اس امام کے لیے نسل علی
 کی خصوصیت نہیں :

پس بہر دورے و لیے قائم ست تا قیامت آزمائش دائم ست

پس امام حق و قائم آں ولی ست خواہ از نسل عمر خواہ از علی ست

مہدی و ہادی وے ست اے نیکنو ہم نہاں و ہم نشستہ پیش رو

پہاڑ کی طرح ثابت قدم، شیطان کی دست رس سے باہر :-

شُبہ انگیز د آں شیطانِ دُوں در فتند اس جملہ کوراں سرنگوں

غیر آں قطبِ زمانِ دیدہ و ر کنزِ ثباتش توہ گہ در خیرہ سر
 قطب روح، کائنات اصلِ عالم اور مدبر جہاں ہے۔ کائنات کو جو ملتا ہے اس کے

لے اویا میں سے اہل حل و عقد و کا رہنما زمانِ درگاہ کے تین سوا خیال کے چالیس

سربراہوں کا لقب ابدال ہے، ان کے سات سربراہ ابراہ پر چار اوتا دہیں جن پر

تین اتقیا ہیں اور ایک عوث یا قطب کے ماتحت ہیں۔

(نفحات الانس ص ۱۴)

وسیلے سے ملتا ہے :

مادر و بابا و اصل خلق اوست اے خنک آں کس کہ دل داند ز پست
آں دلمے آور کہ قطب عالم ست جانِ جانِ جانِ جانِ آدم ست
قطب کی حیثیت شیر عسی ہے، شکارِ اس کا ہوتا ہے اور مخلوق کو اس کے طفیل
میں رزق ملتا ہے :

قطب شیر و صید کردن کار او باقیان، ایں خلق باقی خوار او
قطب کو راضی رکھنے سے عامہ خلق کو خوش حالی نصیب ہوتی ہے، وہ راضی
اور خوش ہوتا اس کا شکار بڑا ہوگا اور لوگوں کو فراوانی اور فارغ البالی
حاصل ہوگی، اس کی ناخوشی اور رنجش مخلوق کی تنگدستی اور بے اطمینانی کا باعث
ہے :-

تا توانی در رضاے قطب کوش تا قوی گردد کند صید و خوش
بچوں بر نجد مبنوا مانند خلق کنز کف عقل ست جملہ رزق خلق
وہ کائنات کے جسد بے دانش کی دانش و عقل ہے۔ یہ وہی ہے جو غیر
عقل کائنات کا نظم اور اسکی غور و پرداخت کرتا ہے :
او چو عقل و خلق چوں اعضائے تن بستر عقل ست تدبیر بدن
اس کی جسمانی کمزوری پر نہ جاؤ، قطب جسمانیت نہیں ہے روحانیت ہے
اور اس کی روحانی قوتوں کی حد و نہایت نہیں :

ضعف قطب از من بود از روح نے ضعف در کشتی بود در نوح نے
اس کا محور اس کی اپنی ذات ہے اور دنیا کا محور وہ، دنیا اس کے گرد گھومتی
ہے :-

قطب آں باشد کہ گرد خود تند گردش افلاک گرد او بود

دل کہہ دیا جاتا ہے، ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اولیا کی انبیا سے الگ اور مستقل صنف ہے۔ بہر حال مولانا نے صراحت سے کسی پہلو کو متعین نہیں کیا ہے اس لیے کوئی واضح اور متعین بات نہیں کہی جاسکتی۔ اشعار کی دونوں خیالوں کے تحت تشریح کی جاسکتی ہے۔

شیخ اکبر کا مشہور مسلک ہے کہ ولایت نبوت سے افضل ہے اور ولایت کا احاطہ نبوت پر حاوی ہے۔ داؤد قیصری نے مقدمہ شرح فصوص کی گیارہویں فصل میں بیان کیا ہے کہ دائرہ ولایت دائرہ نبوت سے وسیع تر ہے۔ نبوت ظاہر ہے اور ولایت اس کا باطن۔ باری تعالیٰ کے تمام فیوض، قوت، قدرت، تصرف اور علوم وغیرہ کا واسطہ ولایت ہے۔ چنانچہ تمام انبیا علیہم السلام اولیا ہیں۔ لیکن اولیا کا نبی ہونا ضروری نہیں۔ نبوت کا سلسلہ ختم ہو چکا لیکن ولایت جاری رہے گی۔ کمالات ولایت کی کوئی حد نہیں، اس لیے اولیا کے مرتبے بھی نامحدود ہیں۔ مولانا بھی ”پس بہر دورے ولی قائم ست“ — اور ”بے نہایت حضرت ست ایں بارگاہ“ ماننے ہیں یہ سیر ولایت ہے، سیر نبوت کا ذکر نہیں ہے۔ سیر نبوت کے ذکر سے اعراض کی وجہ یہی ہو سکتی ہے کہ مولانا کے نزدیک ولایت کی سیر میں سیر نبوت بھی شامل ہے۔ تاہم یہ دور کا اور مستتبہ اشارہ ہے۔

احکام عالم کا مدار قطب پر ہے، وہی دائرہ وجود کا مرکز ہے۔ سلسلہ نبوت کے ختم ہونے سے پہلے خود نبی کی موجودگی میں قطبیت نبی کے علاوہ دوسرے اولیا کو جو نبی نہیں ہیں تفویض ہو سکتی ہے۔ حضرت موسیٰؑ نبوت پر فائز تھے لیکن انھیں ابھی تک قطبیت عطا نہیں ہوئی تھی اور حضرت خضر قطب عالم تھے لیکن انقطاع نبوت کے بعد جب کہ ولایت باطن سے نکل کر ظاہر میں

آجاتی ہے تو قطبیت کامل طور پر اویا کی طرف منتقل ہو جاتی ہے اور ختم ولایت یا خاتم الاویا کے ظہور تک یہ سلسلہ جاری رہتا ہے۔ اس مرتبے پر کسی نہ کسی ولی کا برابر فائض ہوتے رہنا اس لیے ضروری ہے کہ نظام کائنات برقرار رہے۔ خاتم الولاہیت کے بعد بتقاضا سے اسم باطن قیام قیامت ضروری ہے۔

اقطاب کی یہ کثرت اور عہد بہ عہد ان کی الگ الگ شخصیتیں خلق اور کثرت کے حکم کے غلبے کا نتیجہ ہے جو ایک حال ہے۔ تغیر حال سے اگر وحدت کا حکم غالب ہو جائے تو اوّل سے آخر تک، ازل سے ابد تک ایک قطب ہے اور وہ حقیقت محمدیہ ہے۔

مولانا نے جیسے کہ میں بیان کر چکا ہوں قطب کے لقب سے چیزیں بہت کم کہی ہیں لیکن لقب کے بغیر اس کی بہت سی خصوصیات بیان کر دی ہیں مثلاً مکان و ملک، افلاک اور ان کی گردشیں سب میں اس کو دخل ہے۔ وہ اپنی جگہ ایک ہے لیکن پوری ہستی اس کے تحت ہے، لوح محفوظ اس کے سامنے رستی ہے، وہ زندہ امام ہے، امر عالم اور نظام کائنات کا منتظم ہے، پوری کائنات کا قطب ہے۔ ارض و سما کی درستی اور استواری اس کے باطن سے وابستہ ہے وغیرہ وغیرہ۔ ان میں کوئی ایسی بات نہیں جس کو سامنے رکھ کر یقین سے کہا جاسکے کہ وہ اپنے قطب کے تصور میں شیخ اکبر کے تصور سے خاص طور پر متاثر ہیں۔ یہ سب بہت پہلے سے اس باب تصور کا مشترک ورثہ ہے۔

مولانا کے نزدیک خواب اور موت دونوں کی حقیقت ایک ہے
خواب و رویا آپس میں محض صنفی فرق ہے، جسم سے تھوڑے اور معلوم

وقت کے لیے روح کے تعلق کا منقطع ہو جانا خواب اور نیند ہے :
 اسپ جاں رامیکند عاری از نرس ^{سیر} "النوم انحو الموت" ^{سیر} این
 رات کو روحیں اجسام سے بے تعلق کر دی جاتی ہیں تاہم ان میں اور ان کے
 متعلقہ اجسام میں ایک قسم کا رشتہ قائم رہتا ہے اور یہی آدمی کا سو جانا ہے
 یہ خاص قسم کا رشتہ جو سوتے میں بھی جسم اور روح میں باقی رہتا ہے کیسا ہے
 اس کو یہ رشتہ باقی رکھنے والا جانے، اسی رشتے کے باعث یہ روحیں بیداری
 کے وقت اپنے اپنے بندے خانے یا جسم سے متعلق ہو جاتی ہیں اور آدمی جاگ
 اٹھتا ہے :

لیک بہر آنکہ روز آئند باز بر نہد بر پائے شان بندہ دراز
 بدن روح کا فطری تقاضا نہیں اس لیے بحالت خواب وہ جسم سے آزاد ہوتی ہے تو
 وسعت اور فراغت محسوس کرتی ہے، فکروں پریشانیوں اور ذمہ داریوں سے
 آزاد نہ وہ کسی کی آقا نہ کسی کی خادم اور غلام "فارغاں نے حاکم و محکوم کس"
 خرم و شاداں، قفس سے رہائی پایا ہوا پرندہ اور آزاد و وسیع قضا :

در زمان خواب چون آزاد شد ز اں مکاں بنگر کہ جاں چو شاد شد
 ظالم از ظلم طبیعت باز است مرد زندانی ز فکر حبس جست
 خواب کی حالت میں رویا یا سپنا روح کی حقیقی فتالی اور عمل ہے، پانہ
 سے چلنا پھرنا، ہاتھوں سے کام لینا اور ایک دوسرے سے تعلق اور روانست
 نا معلوم اور بے جگہوں فضاؤں میں روحوں کی واقعی مصروفیت ہے :
 دست و پا در خواب بینی و ایٹلاف آں حقیقت داں، مدانش از گزاف
 خواب میں روحیں دوسروں سے تو مخاطبت کرتی ہیں لیکن اپنے آپ سے بھی

بات چیت کرتی ہیں، خبریں دیتی ہیں، فہمائش کرتی ہیں اور ہدایتیں دیتی ہیں جاگنے کے بعد آدمی کو خیال یہ ہوتا ہے کہ کوئی دوسرا اس سے مخاطب تھا؛
 ، بچو آں وقتے کہ خواب اندر روی تو ز پیش خود رہ پیش خود شوی
 بشنوی از خویش و پنداری فلاں بالتو اندر خواب گفتت آں نہاں
 بیداری کا وقت ہوا اور ادھر، ادھر کھیلی ہوئی آزاد اور خوش وقت روئیں
 صحراے بے چوں سے سمت کردنیائے کم و کیف میں کھنچ آئیں اور ہر جان اپنے
 جانے بوجھے جسم سے وابستہ ہو گئی؛

میل ہر جانے لبوئے تن شود ہر تنے اندر روح آبستن شود
 فالق الا صباح، اسرافیل وار جملہ را در صورت آرزواں دیار
 روح ہائے مُبَسَّط راتن کند ہر تنے را باز آبستن کند
 رویا اور سینے کا دنیا سے تن سے کوئی واسطہ نہیں، دنیا سے تن کی ضرورتیں بے
 ضرورت ہو جاتی ہیں، آنکھوں کے بغیر روشنی دیکھنا ممکن نہیں، لیکن خواب کی
 دنیا میں ان کی روشنی کے بغیر روشنی محسوس ہوتی ہے؛

نورِ بے این چشمِ مے بیند خواب چشمِ بے این نورِ چہ بود جز خراب
 چیزیں نہیں ہوتیں اور آدمی محسوس کرتا ہے؛ ماہ و خورشید نہیں ہوتے لیکن
 وہ ماہ بھی دیکھتا ہے اور خورشید بھی، چاندنی بھی دیکھتا ہے اور دھوپ
 بھی اور ان کے بغیر چیزیں بھی؛

، پچناں کہ چشمِ مے بیند خواب بے مہ و خورشید و ماہ و آفتاب
 خوابیں ہمارے تخیلات اور اوہام نہیں ہوتے، ہم خواب میں ایسی حقیقتیں محسوس
 کرتے ہیں، ایسی حالتوں سے اپنے آپ کو دوچار پاتے ہیں جن کو بیداری میں
 محسوس کرتا یا ان سے دوچار ہونا تو کیا کبھی ان کا خیال اور وہم کبھی نہیں ہوتا

پھر بیداری کے خیالات کو خواب کی اصل کیسے قرار دیا جاسکتا ہے :

در بگویند ت کہ ہست آں فرع این مشنواں راے مقلد بے یقین

مے بہ بیند خواب، جانت، وصف حال کہ بہ بیداری نہ بینی بیست سال

ان خوابوں کی تعبیر کے لیے ماہر تعبیر گویوں کے پاس جانا اور تعبیریں حاصل کرنا بتاتا ہے کہ شک اور تذبذب ہے، یقین نہیں ہے کہ یہ بیداری کے خیالات ہیں ورنہ تعبیر کی کیا ضرورت ہوتی :

در پیے تعبیر آں تو عمر ہا میروی سوے شہان باد ہا

کہ بگو آں خواب را تعبیر چیست فرع گفتن این چنین سر را سگی ست

موت یا ترک جسم مولانا کے نزدیک انسانی زندگی میں جسم کی اتنی اہمیت ہے کہ مسلسل حیات کے ایک خاص درجے سے اس کا تعلق ہے جو آنے والے درجے کے لیے گزر گاہ ہے، اس گزر گاہ پر سے گزرے بغیر کوئی شخص اگلی زندگی میں قدم نہیں رکھ سکتا۔ جزا و سزا کی بحث میں گزر چکا ہے کہ کفار کا دوزخ میں دنیوی زندگی کے لیے التجا کا باعث یہی ہوگا کہ وہ عالم آب و گل میں آئے بغیر آخرت کی مسرور اور بے حزن و ملال زندگی تک نہیں پہنچ سکتے۔ دنیوی زندگی کے اعمال اُخروی زندگی کے تار و پود میں جہاں عمل اور عالم امتحان یہی ہے :

عالم اول جہان امتحان عالم ثانی جزائے این و آں

جب جسم اس عالم میں اپنا کردار پورا کر لیتا ہے اور دوسری زندگی کے لیے تیار ہو چکتا ہے تو موت واقع ہو جاتی ہے اور وہ نئی قسم کی لازوال زندگی کے دروازے پر پہنچ جاتی ہے :

مرگ دان آن کا اتفاق است کاب جیوانے نہاں و ظلمت ست

مولانا کے نزدیک زندہ انسان نام ہے جسد، روح حیوانی اور روح انسانی کا۔ مولانا نے اگرچہ وضاحت نہیں کی ہے لیکن ان کی روح حیوانی فلاسفہ اسلام کا نفس حیوانی اور ان کی روح انسانی فلاسفہ اسلام کا نفس ناطقہ ہے۔ انسان کی انسانیت یا یوں کہو کہ اس کی انسانی زندگی کا تعلق نفس ناطقہ یا انسانی روح سے ہے۔ انسانی روح یا نفس ناطقہ کا پہلا تعلق روح حیوانی سے ہے، اس کے بدنی فقرات روح حیوانی کے واسطے سے ہوتے ہیں یہ مولانا کے نزدیک موت کی صورت میں روح حیوانی فنا ہو جاتی ہے اور اس کی فنا کے ساتھ حس و حرکت وغیرہ جو روح حیوانی کے تقاضے ہیں وہ بھی فنا ہو جاتے ہیں کہ ”روزِ مرگ اس حس تو باطل شود“ اور گویا روح انسانی کا تعلق بھی جسم سے ختم ہو جاتا ہے۔ اب انسانیت کے باقی رہنے کے معنی انسانی روح کے باقی رہنے کے ہوتے ہیں اور وہی روح حیوانی اور جسد انسانی کی قائم مقام ہوتی ہے۔

آں زماں کیں جانِ حیوانی نماند جان باقی بایت بر جان نشاند
عالم نفوس یا عالم ارواح مجرّدہ بے ترکیب ہے اس لیے اعتدال کا سوال
ہی نہیں پیدا ہوتا، اس لیے وہ زوال و فساد سے بری ہے:
آں جہان جز باقی و اباد نیست زانکہ آں ترکیب از اعتدال نیست
الغرض موت کے معنی مولانا کے نزدیک روح حیوانی کا فنا ہو کر انسانی
جسد کا فساد اور روح انسانی کا جسد سے بے تعلق ہو جانا اور اپنی
مستقل حیثیت میں باقی رہنا ہے چونکہ اصل انسانی زندگی انسانی روح

کی زندگی ہے اس لیے بدن سے بے تعلقی کوئی اہمیت نہیں رکھتی۔ جسم تو روح کے لیے قید ہے، قید بھی نہایت تنگ اُس پر روح رہائی کے لیے بے قرار، اُسے بہت کچھ کرتا ہے جس کو قیدِ جسم میں نہیں کر سکتی:

روح دار دے بدن بس کاروبار مرغ باشد در قفس بس بے قرار
جسم شکوفہ اور کلی سہی، نہایت حسین و جمیل مگر کلی مقصد تو نہیں۔ مقصد میوہ ہے اور میوہ شکوفے کے جھڑے بغیر ممکن نہیں:

چوں شکوفہ ریخت میوہ سر کند چونکہ تن بشکست جاں سر مرزد
ہر فنا بہتر اور برتر کی نمود کا پیش خمیہ ہے۔ دوسری اور نئی زندگی بتائے گی کہ بدن کے زوال میں کیا راستھا:

حشر تو گوید کہ ستر مرگ چلیست میوہا گویند سر برگ چلیست
ستر خون و نطفہ حسن آدمی ست سابق ہر بیشیے، آخر کی ست

کائنات کے مسلسل اور پیہم تغیرات مولانا کائنات کو ثابت اور غیر متبدل نہیں مانتے۔ ان کے نزدیک کائنات تغیروں اور تبدیلیوں کا سلسلہ ہے، نہ ختم ہونے والا۔ ہر لمحہ نیا انداز اور ہر لمحہ نیا طور، ایک دوسرے سے بالکل الگ اور مختلف۔ کائنات کے ان تغیرات کا منشا باری تعالیٰ کے بدلنے تشوون و اطوار ہیں "كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ" لمحہ بہ لمحہ وہ نئی شان اور نئے طور میں جلوہ نہا ہے بلکہ ایک ہی لمحے میں اُس کے سیکڑوں رنگ ہیں، ہر رنگ دوسرے سے جدا، ان رنگوں کی حد نہ شمار۔ باری تعالیٰ کی یہ جلوہ ریزیوں بے اثر نہیں۔ عالم اس کی صفات کا پرتو ہے، وہ ان اطوار اور تشوون سے غیر متاثر کیسے رہ سکتا ہے وہ بھی لحظہ بہ لحظہ بدلتا رہتا ہے اور ہر آن سیکڑوں رنگ دکھاتا ہے۔
(حاشیہ صفحہ آئندہ پر دیکھیے)

کائنات کی یہ پیہم تبدیلیاں کچھ تو نمایاں ہیں جو کائنات کے اپنے افعال اور اُن کے اثرات میں دکھائی دیتی ہیں۔ ہر فعل دوسرے سے الگ اور ہر اثر دوسرے اثر سے ممتاز ہے، لیکن بڑا حصہ ہماری جسمانی حسوں سے ماوراء رہتا ہے، اُن کو محسوس کرنے کے لیے دیدہ دل درکار ہے :

دیدہ دل کو بگردوں بنگرست دیدہ کا بجا ہر دمے میناگری ست
قلب اعیان ست و اکسیر محیط ابتلا فخر و تن بے محیط
دیدہ دل کے میسر آنے اور پھر کائنات کی ان تا دید تبدیلیوں کو محسوس کرنے کے لیے جسمانیّت سے تعلق منقطع کرنا ضروری ہے۔ تبدیلیوں کے مشاہدے کے لیے ان کے ساتھ ہی ساتھ ”از جہان تن برون شو“ کا فرمان پہنچتا ہے اور پھر نئے نئے علوم اور نئے نئے عرفان سیل رواں کی طرح اُس کی روح پر چھا جاتے ہیں؛
در وجود آدمی جان و رواں میرسد از غیب چوں آب رواں
ہر زمان از غیب نو تو میرسد در جہان تن برون شو بے رسد
ادھر بدن کی بندشوں سے جان نے رہائی حاصل کی، اس کا مادی ٹھکانہ بدلا، جسمانی حسوں کے اندازِ نظر میں فرق ہوا اور جسمانی حسوں کے بجائے حواسِ باریک بینی کے عالم اپنے تمام تازہ بہ تازہ تغیرات و تطورات کے ساتھ نمایاں ہوا :

ہر زمان، بدل شود چوں نقشِ جاں نوبہ نو بیند جہانے در عیاں
انسان اسی کائنات کا جز ہے، ان تغیروں سے خود کیسے بچا جاسکتا ہے، وہ

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) و تو نیز کہ جزو، از قدرت حق در یک لحظہ ہزار گونہ شوی
و بر یک قرار نیستی۔ فیہ مافیہ ص ۱۲۱۔ (حاشیہ صفحہ ۱۲۱) لے ایضاً۔

بھی لحظہ بہ لحظہ ہزاروں رنگ بدلتا ہے اور کسی لمحے قرار نہیں پاتا؛ "ہر لحظہ تیرے لیے ایک حال فنا ہو جاتا ہے اور دوسرا حال طاری ہو جاتا ہے؛ سہ

پس ترا ہر لحظہ مرگ ورجعتے ست مصطفیٰ فرمود دنیا ساعتے ست

کائنات کی یہ تبدیلیاں اس تیزی اور تواتر سے ہوتی ہیں کہ محسوس نہیں ہو پاتا کہ کسی ایک صورت اور کسی ایک حالت کا کب اختتام ہوا اور اس کے بجائے دوسری حالت اور دوسری صورت کب موجود ہوئی اور ہم پیہم لمحاتی تبدیلیوں کو مسلسل بقا سمجھتے رہتے ہیں، حالانکہ پوری کائنات بدل چکی ہوتی ہے:

ہر نفس نوے شود دنیا و ما بے خیر از نوشدن، اندر بقا

شکلوں، ہستیوں اور احوال و صور کا فنا ہونا اور ان کے بجائے دوسری شکلوں اور صورتوں کا پیدا ہو جانا زمانے جیسا ہے کہ اُس کی ہر آن فنا ہوتی جاتی ہے اور دوسری آن آتی جاتی ہے اور ہم ان آنوں کے اتصال اور اجزاء کی پیہمی کے باعث اس کو مستمر اور متصل سمجھتے ہیں؛ عمر گزرتی جاتی ہے اور آتی جاتی ہے لیکن انسانی جسم مسلسل قائم اور جامد معلوم ہوتا ہے؛ ہر چیز سے اس کے زمانی تعلقات بدلتے رہتے ہیں، اس کے معنی یہ ہیں کہ وہ وہ نہیں ہوتا جس کے زمانی تعلقات وہ تھے بلکہ یہ ہے جس کے زمانی تعلقات یہ ہیں لیکن ہمیں وہ وہی معلوم ہوتا ہے:

عمر ہمچوں جو، نو نو میرسد مستمری مے نماید در جسد

آں نہ تیزی مستمر شکل آمدست چوں شر کش تیز جنبانی بدست

۱۔ و تو نیز کہ جزو، از قدرت حق در یک لحظہ ہزارگونہ مے شوی و بر یک قرار نیستی۔ فیہ فیہ

ص ۱۲۱۔ ۲۔ "الدنيا ساعة فاجعلها طاعة" لا یصح

رفعها الی رسول اللہ، تمیز الطیب من الخبیث۔ ص ۹۷۔

یہ درازی مدت یا بقا وہم ہی وہم ہے جو تیزی کار اور صنّاع کی مسلسل اور پیہم چابک دستی کا اثر ہے :

ایں درازی مدت، از تیزی صنع مے نماید، سرعت انگیزی صنع

کائنات کے تغیرات اور اس کی مسلسل و متواتر تبدیلیوں کا منشا تجدید و امثال کا عقیدہ ہے۔ اشاعرہ کی پیروی میں مولانا کا بھی یہی خیال یا مشاہدہ ہے کہ اعراض و احوال کو بقا نہیں۔ ہر عرض زمانے کے ایک ناقصت پذیر حصّے یا آن میں پیدا ہوتا ہے، اور دوسرے حصّے میں فنا ہو جاتا ہے یعنی اس کا مثل آ جاتا ہے اور یہ سلسلہ جاری رہتا ہے۔ پیدائش اور عدم کی تیزی کی وجہ سے سابق کا زوال اور لاحق کا وجود دونوں ہمارے شعور کی گرفت میں نہیں آتے اور ہم اعراض و احوال کی بقا اور استمرار کو واقعیت سمجھ لیتے ہیں ورنہ درحقیقت نہ بقا ہے نہ استمرار۔ مولانا نے اس خیال کی کُلّ یومِ ہُو فی شان سے توثیق کی ہے۔

شیخ اکبر کا کشف اشاعرہ کی نظر سے بھی آگے ہے۔ وہ کہتے ہیں پوری کائنات اپنے تمام جواہر و اعراض یا اجساد و احوال کے ساتھ ہر آن فنا ہوتی ہے اور ہر آن پیدا ہوتی ہے۔ ”أَفَعَيَيْنَا بِالْخَلْقِ الْأَوَّلِ بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِّنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ“ میں خلق جدید یہی پیہم آنی جانی اور متجدد خلق ہے۔ باری تعالیٰ ہر آن اپنی تجلیاں دکھاتا ہے اس کی ہر نئی تجلی پہلے عالم کے لیے فنا کا پیغام اور بالکل نئے عالم کے وجود کی نوید ہے۔ فنا اور نویدگی کا یہ سلسلہ برابر جاری ہے۔ شیخ اکبر نے ملکہ سبا کے تخت قبل ارتدادِ طرف لے آنے کی توجیہ تجدیدِ خلق سے کی ہے، ملکہ سبا کے عرش میں تجدیدِ مثل کا جو سلسلہ جاری تھا اس کو سبا سے بیت المقدس میں قائم کر دیا

گیا ہے، لانے کا سوال ہی نہیں رہا

مجھے منشوی یا ان کے ملفوظات و مکتوبات 'فیہ مافیہ' میں ایسی کوئی شہادت نہیں ملی کہ مولانا بھی پوری کائنات کی ہر دوا عرض کی تخصیص کے بغیر مسلسل فنا اور متواتر خلقِ جدید مانتے ہیں۔ باری تعالیٰ کی تجلیوں کا اثر اعدام و ایجاد نو یا بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِّنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ کی شیخ اکبر سے ملتی جلتی تفسیر مولانا کے یہاں موجود نہیں کُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ کی سند پر باری تعالیٰ کی ذاتی اور صفاتی تجلیوں کے، اُن کی نامحدودیت کے اور ایک دوسری سے مختلف ہونے کے مولانا قائل ہیں لیکن ان تجلیوں کی مثال خوشی، گریہ، خوف اور رہا جیسے احوال سے دی ہے اجساد و جواہر کا ذکر نہیں کیا۔ انسان کو آثارِ حق کا جزو قرار دے کر اس کی ہزار گونگی کو بیان کیا ہے جو احوال اور کیفیات کا تجدد ہے اس کی مسلسل نو پیدائیوں کا نہیں۔ مولانا نے ملکِ سبا کے تخت کو لمحہ بصر سے پہلے لانے کے متعلق کہا ہے:

حاضر آرم پیش تو در یک دیش

گفت آصف من باسمِ عظمش

لیک آصف نرفنِ عفریتیاں

حاضر آمد تخت بلقیس آں تراں

مولانا نے تجددِ مثل سے تخت کے موجود ہونے کی توجیہ نہیں کی حالانکہ تجددِ مثل کو مان کر توجیہ بہت آسان تھی منشوی کی "انسانی مرگ و رجعت" دنیا کا لمحاتی یا

لے ایضاً فص الحکمة السیما نیہ ص ۱۶۴ (شرح نالمبی)۔ لے مولانا نے حکیم سنائی کے اشعار آسمانہا ست در ولایت جاں و کار فرمائے آسمان جہاں الخ کی تشریح میں معنوی یا غیبی آسمانوں اور زمینوں کے ثبوت میں اس آیت کو پیش کیا ہے، ملا جملہ ہر دو قراول ص ۱۸۳۔ مطبوعہ نامی کاپنور۔ لے فیہ مافیہ ص ۱۲۱۔

ایک ساعت ہونا یا ہر آں دنیا کا نیا ہوتے رہنا۔ فنا اور خلق جدید کے موبد ہو سکتے ہیں لیکن ملفوظات کے واضح بیان کو سامنے رکھ کر اعراض کی فنا اور تجدید خلق سے توجہ کرنا زیادہ قرین قیاس ہے، یہ اشاعرہ کا مذہب ہے اور مولانا ان کے متبع ہیں۔ پھر اعراض کا تجدید ایک طرح سے جو ہر یا جسم کا بھی تجدید ہے۔ جب کل اعراض و احوال بدل گئے تو گویا سابق جسم بھی بدل گیا اس لیے دنیا کا ایک ساعت ہونا اور ہر نفس اس کا نیا ہونا اور بقاے جوہر کے ساتھ جسم کی رجعت، تجدید اعراض سے بھی پوری طرح مطابق ہے۔

باری تعالیٰ کی غیر محدود اور آن بہ آن تخلیوں کی منصوص سند مولانا کے لیے بھی سکتی ہو۔ ھُوَ فِی مَکَانٍ، ہے اور یہ شئون بے اثر نہیں ہیں۔ شیخ اکبر کے نزدیک ان شئون کا اہم اثر اعدام اور امثال سے تجدید وجود ہے۔ مولانا نے اس اہم کائناتی اثر کو چھوڑ کر جن خاص اثرات کو اہمیت دی ہے، وہ دوسرے ہیں اگر مولانا جو اہر کے تجدید کے قائل ہوتے تو اس موقع پر ضرور بیان کرتے لیکن مولانا نے جن اثرات کو بیان کیا ہے وہ یہ ہیں :

کمترین کاریش ہر روز ست آں	کو سہ لشکر را کند این سوراں
لشکرے ز اصلاب سوئے امہا	بہر آں تا در رحم روید نبات
لشکرے ز ارحام سوئے خاکدان	تا ز تر و مادہ پر گرد دجہاں
لشکرے از خاکدان سوئے اجل	تا بہ بیند ہر کسے حسن عمل

اس کے بعد ان لشکروں کی روانگی کی پیش رفت میں جو ضروری انتظام ہیں انہیں بیان کیا ہے۔ مولانا نے تبدیل اعیان کا ذکر کیا ہے لیکن جو تفصیل پیش کی ہے اُس کے حدود بھی تبدیل اعراض و کیفیات سے آگے نہیں، مناجات کے موقع پر فرماتے ہیں :

اے مبتدل کردہ خاکے را بنذر خاک دیگر را بگردہ بوالبشر
کار تو تبدیل اعیان و عطا کار من سہو ست نسیان و خطا

مولانا کے نزدیک مادی اور طبیعی کائنات کا مادی
کائنات دنیا کا مخزن اور طبیعی جزو تو غالباً براہ راست اس کائنات کی
حقیقت ہے۔ وہ یہیں پیدا ہوا لیکن غیر طبیعی جزو، صورتیں، اوصاف و اعراض
اس عالم کی براہ راست مخلوق نہیں، درآ مدہولی ہیں۔

مادی عالم سے پرے اسی جیسا دوسرا عالم ہے، لطیف یا غیر طبیعی۔ یہ عالم
اوصاف ہے۔ ہمارے حسی یا طبیعی عالم کا مخزن یہی لطیف عالم ہے۔ اس مخزن
لطیف سے بقدر ظرف اور حسب ضرورت چیزیں آتی رہتی ہیں اور مادی دنیا
کو فراہم کی جاتی ہیں :

زانکہ بے حاجت خداوند عزیز مے نہ بخشد سچ کس را، سچ چیز
پس چو حاجت شد کند ہستہا قدر حاجت مے رسد از حق عطا

یہ خزانہ اوصاف بے حد اور بے نہایت ہے۔ مادی دنیا کو ضرورت کے لحاظ سے
جتنا مہیا کیا جاتا ہے اس کو اس محفوظ ذخیرے سے کوئی نسبت نہیں۔ یہاں جو
بھیجا جاتا ہے وہ محض نمونہ ہے ان انبار در انبار حقیقتوں کا۔ سماعت کا ذخیرہ
وہاں ہے، یہاں بقدر ضرورت تقسیم کر دی گئی ہے، بصارت، نطق، عقل، علم،
کرم، احسان یا جو اوصاف قوی اور کیفیات یہاں ہیں سب کا اصل مخزن
وہی عالم لطیف ہے، ضرورت پڑنے پر یاد را آمد کی ہوئی مقدار کے ختم یا کم
ہو جانے اور مزید ضرورت باقی رہنے پر چیزیں پھر فراہم کر دی جاتی ہیں؛
”وَ اِنْ مِنْ شَيْءٍ اِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنْزِلُكَ اِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ“
اس لطیف خزانے کو مادی اعضا سے حس محسوس نہیں کر سکتے۔ وہی

اوصاف و احوال محسوس ہوتے ہیں جو ہماری مادی دنیا میں اگر حسی اشیا میں سرایت کر جاتے ہیں مولانا نے اس مخزن کی لطافت اور اس کو حسی اعضا سے محسوس نہ کر سکنے کو مثال سے واضح کیا ہے۔ نسیم بہاراں واقعی اور حسی حقیقت ہے لیکن اس کا حسن و جمال، اس کی رنگارنگی، قسم قسم کی خوشبوئیں اور تازگیاں محسوس کرنے کے لیے باغوں، گلزاروں اور مرغزاروں کی ضرورت ہے، جب تک نسیم بہاراں میں سے یہ سب اوصاف لطیف درختوں، پھولوں، پھولوں اور سبزیوں میں نہ اتر آئیں یہ محسوس نہیں ہو سکتے۔ یہ سب خوبیاں اصل میں نسیم بہاراں میں موجود ہیں، اور اسی میں سے نکل کر آتی ہیں۔ اگر نسیم بہاراں میں یہ موجود نہ ہوتیں تو نسیم بہاراں کے چلنے سے درختوں، پھولوں، پھولوں میں کہاں سے آجاتیں۔

جن بزرگوں کے حواس لطیف ہیں اور غیر حسی حقیقتوں کو محسوس کر سکتے ہیں اُن کے لیے وہ عالم لطیف اجنبی نہیں۔ وہ اس کو محسوس کرتے ہیں اور محفوظ ہوتے ہیں اور کائنات دنیا کے حقیر نمونوں سے دل چسپی نہیں لیتے بلکہ مولانا کا یہ عالم لطیف یا اوصاف و صورت کا مخزن عالم مثال کے عام تصور سے بالکل جدا ہے۔ اس خزانہ اوصاف و صورت سے اوصاف و صورت دنیا میں مسلسل آتے رہتے ہیں اور حسی اجسام یا جواہر میں سرایت اور حلول کرتے رہتے ہیں جب کہ عالم مثال محفوظ اور قائم عالم ہے۔ ملائکہ، جن اور خاص مرتبے کے لوگ وہاں پہنچ کر مثالی صورتوں میں سے حسب پسند یا حسب ضرورت صورتیں لاسکتے ہیں۔ ان صورتوں کو اپنے پیکر پر چڑھا لینے یا بدل لینے سے ان کی فطری اور ذاتی خصوصیتوں میں کوئی فرق نہیں آتا۔ یہ ایک طرح کا تبدیل لباس ہے اور بس۔

شیخ اکبر کے یہاں عالم مثال کے نام سے مجھے کسی برزخ کا تصور نہیں ملا۔ داؤد قیسری نے مقدمہ قصوس میں جس کا مأخذ زیادہ تر شیخ اکبر کا کلام ہے، کہا ہے کہ باری تعالیٰ کی حضرات کلیہ (یا کلیاتی تنزلات و مراتب) کے پانچ عالم ہیں ان میں تیسرا عالم، عالم مثال ہے۔ عالم مثال میں عالم شہادت یا عالم محسوس کے مطابق ارواح کی مثالی صورتیں محفوظ ہیں۔ یہ عالم غیر محسوس اور روحانی عالم ہے۔ جو ہر مادی اور جوہر مجرد دونوں سے اسے کچھ کچھ مشابہت ہے اور دونوں کے بین بین اس کا مادہ ہے؛ یعنی نورانیت۔ قیسری کی تحقیق یہ ہے کہ اس کا منظر اور اس کے وجود کا محل خیال ہے۔ ہر قسم کے معانی کی اور ہر قسم کی ارواح کی ان کے کمالات و خصوصیات کے مناسب مثالی صورتیں اس میں موجود ہیں۔ حسی موجودات کی ہی صورتیں نہیں بلکہ غیر حسی حقیقتوں کی بھی صورتیں یہاں موجود ہیں۔ چنانچہ غیر حسی عالم کی حقیقتوں کو حسی عالم میں بھیجا جاتا ہے تو ان ہی صورتوں میں سے کوئی مناسب صورت دے کر بھیجا جاتا ہے۔ ملائکہ اور ساتھ ساتھ جن و انس اپنی زندگی میں بھی اور مرنے کے بعد بھی مثالی صورتوں میں ظاہر ہو سکتے ہیں۔ اہل کشف کی پیشین گوئیوں کا مأخذ یہی عالم ہے۔ شیخ اکبر نے اس عالم کو ”غیب امکانی سے موسوم کیا ہے۔“

شیخ اکبر نے کہا ہے کہ آدمی ”مقید باللہ“ کے مرتبے پر فائز ہو جائے تو اس کو برزخ کے علاوہ کہیں نہ مقام کرنا چاہیے۔ یہ برزخ ایک وہی مقام ہے عالم شہادت اور عالم غیب کے بین بین۔ برزخ میں اس کا موقف ایسا ہونا چاہیے کہ یہاں سے عالم شہادت میں جو حقیقت نکلے اس کے علم میں آجائے، عالم شہادت

میں پہنچنے والی حقیقتیں کچھ ایسی ہوتی ہیں جو باقی رہتی ہیں مثلاً جواہر کچھ ایسی ہوتی ہیں جو باقی نہیں رہتیں مثلاً اعراض و اجساد۔ نہ باقی رہنے والی حقیقتیں عالم شہادت سے نکلتے ہی ایسے غیب میں جا پہنچتی ہیں جہاں سے پھر کبھی انھیں عالم شہادت میں پہنچنا نصیب نہیں ہوتا۔ عالم شہادت سے نکل کر یہ اُس غیب میں نہیں جاتیں جہاں سے وہ عالم شہادت میں آئی تھیں۔ جس غیب سے وہ یہاں آئی تھیں وہ غیب یا برزخ ”غیب امکانی“ تھا اور یہاں سے جس غیب میں گئیں وہ غیب محالی ہے اور یہاں سے کوئی چیز نہیں نکلتی۔

قیصری کی تشریح کے مطابق عالم مثال میں حسی موجودات کی محسوس صورتوں سے بالکل مشابہ صورتیں اور مجردات یا غیر حسی موجودات کی ان کے حقائق سے مناسبت رکھتی ہوئی صورتیں محفوظ ہیں۔ چنانچہ معانی یا مجردات کبھی حسی عالم میں نمودار ہوتے ہیں تو اپنے آپ سے مناسبت رکھنے والی صورتوں میں سے کسی صورت کا انتخاب کر لیتے ہیں اور اُس میں اپنے آپ کو محسوس کراتے ہیں۔ جنوں یا انسانوں میں سے کسی کو کسی دوسری صورت میں ظاہر ہونا ہوتا ہے تو وہ بھی یہیں سے کسی صورت کا انتخاب کر کے اس میں اپنے آپ کو ظاہر کرتے ہیں۔ غرض یہ کہ عالم مثال ایسا مخزن نہیں جہاں سے اجساد یا جواہر پر اُن کے حقیقی اوصاف اور حقیقی صورتیں فائض ہوا کریں۔

شیخ اکبر کا ”غیب امکانی“ اعیان ثابتہ اور حسی عالم کے درمیان برزخ ہے۔ اعیان ثابتہ پہلے اس حضرت میں توراتی تشکل حاصل کرتے ہیں، اور یہاں کے بعد حسی پیکر۔ گویا اعیان ثابتہ یہاں سے نکل کر حسی موجود بنتے ہیں۔ جواہر حسی عالم میں باقی رہ جاتے ہیں اور اعراض ”غیب محال“ میں جا پڑتے ہیں۔ موجودات حسیہ پر یا اُن کے مادے اور جسم پر یہاں سے اعراض و صورت کا فیضان

نہیں ہوتا۔

مولانا کا یہ ”مخزن کائنات“ اگر عالم مثال نہیں ہے اور ربطا ہر نہیں ہے تو پھر مثنوی یا ”فیہ مافیہ“ میں عالم مثال کا کوئی تصور نہیں یا کم از کم میں نہیں پاسکا۔

زمانہ جس کے حصے، گھڑی، پہر، روز و شب اور ماہ و سال گزر کر ماضی گزرتے ہوئے حال اور جو نہیں گزرے ہیں اور گزرنے والے ہیں، مستقبل کہلاتے ہیں) عالم اجسام سے تعلق رکھتا ہے۔ ماہ و خورشید کی حرکت، جیسا کہ عامی نقطہ نظر ہے یا فلک اعظم کی گردش جیسا کہ ارسطاطالیسی فلاسفہ کا خیال ہے، اس کا منشا اور ماخذ ہے۔

مولانا نے اگرچہ صراحت نہیں کی ہے، لیکن اُن کے ضمنی بیانیوں سے معلوم ہوتا ہے کہ اُن کے نزدیک زمانہ، مکان سے خاص طور سے مربوط ہے جو چیزیں مکانی نہیں ہیں اُن کے نزدیک زمانے سے خارج ہیں۔ چونکہ زمانے کا منشا اور ماخذ مسلسل اور نا اختتام پذیر حرکت ہے، جو متواتر طے ہوتی رہنے والی مسافت سے چپاں ہے، مسافت پر رواں دواں مستمر عمل، مکان پر ایک کھینچتا ہوا سا خط۔ اس لیے ایک طرح کا مکانی وجود ہے۔

جو موجودات جسم نہیں، ان کا کوئی مکان نہیں گویا لامکانی موجودات کا وجود کسی مکان سے مربوط اور اُس پر موقوف نہیں اس لیے مکان سے تعلق رکھنے والا کوئی عمل اور مکان سے وابستہ کوئی فعلیت اُس پر حاوی نہیں، نہ وہ ماضی سے وابستہ، نہ مستقبل پر موقوف، نہ حال سے متعلق کیونکہ وہ کسی مکانی پٹری پر نہیں:

لامکانے کا اندران نور خداست ماضی و مستقبل و حال از کجاست

چنانچہ لامرکائی ہستیاں جس طرح مرقائی لوازم؛ دراز و کوتہی وغیرہ سے الگ ہیں کہ:
 آن دراز و کوتہی در جسمہاست آن دراز و کوتہ اندر جاں کجاست
 اسی طرح زمانی تقاضوں سے دور ہیں؛ اُن پر نہ سو سال گزرے ہیں، نہ ایک دن
 ”پیش ماصد سال و یک ساعت یکے ست“ اُن پر کوئی شے نہ گزر رہی ہے، نہ
 گزرنے والی ہے اور گزرنے سے جو تغیر رونما ہوتے ہیں، وہ وہاں راہ نہیں
 پاتے اور دائمی یکسانی رہتی ہے۔

چوں نباشد روز و شب، یا ماہ و سال کے بود سیری و پیری و ملال
 مولانا کا یہ مرقائی زمان انتزاعی واقعیت ہے، جیسے ارسطاطالیسی حکمے
 اسلام کہتے ہیں، یا وہی اختراع، جیسا کہ اشاعرہ کا مسلک ہے۔ اس کی
 صراحت میری نظر سے نہیں گزری لیکن بعض اشاروں سے معلوم ہوتا ہے
 کہ وہ بھی اشاعرہ کی طرح زمانے کو حقیقی واقعیت نہیں مانتے۔ شیوخ طریقت
 کی غیب دانی اور ماضی و مستقبل سے ان کی باخبری کو بیان کرتے ہیں کہ مغیبات کا
 یہ علم دوسروں کے لیے فکر یا تخیل ہے، لیکن خود ان کے لیے عیاں اور دید ہے،
 بیدماغ و دل پر از فکر تہ بند بے سپاہ و جنگ بر نصرت ز دند
 آن عیاں نسبت بایشان فکر است ورنہ خود نسبت بدینہار ویت است
 یہ دانش اس لیے تعقل، فکر و اندیشہ یا تخیل معلوم ہوتی ہے کہ لوگوں کے لیے
 کچھ حقیقتیں ماضی سے وابستہ ہیں اور کچھ مستقبل سے۔ اگر ماضی اور مستقبل
 سے پیچھا چھٹ جائے تو حقیقتیں ہی حقیقتیں رہ جائیں گی؛ ان کی گزشت اور
 آمد کا سوال نہیں رہے گا۔ خود حقیقتیں دید ہوں گی، ماضی اور مستقبل سے
 ناوابستہ:

فکر از ماضی و مستقبل بود چوں از یں دورست مشکل حل شود

گو یا ماضی اور مستقبل یا زمانہ، خود یا اپنی منشا کے لحاظ سے، کوئی حقیقی واقعیت نہیں، جو حقائق کی اصلیتوں سے چپاں اور وابستہ ہو، جس کے بغیر ان کی عیانی اور دیدنا ممکن ہو۔ واقعیت صرف بدلتی حقیقتوں کو حاصل ہے، باقی سب وہم ہے۔ شیخ اکبر زمانے کو مسلم فلسفیوں کی طرح، فلک الافلاک یا دوسری مکانی موجودات کی حرکت سے اخذ کرتے ہیں، اور اسے انتزاعی یا استنباطی واقعیت کہتے ہیں۔ یہ زمانہ باری تعالیٰ کی ذات سے تعلق نہیں رکھتا، لیکن اس کے احکام کے لحاظ سے یہ اُس سے متعلق ہے۔

زمانے کے اس عام تصور سے الگ شیخ کے نزدیک زمانے کا ایک دوسرا تصور ہے جسے وہ 'یوم شان' کہتے ہیں۔ یوم شان کا مآخذ اور منشا باری تعالیٰ کی شان یا اُس کی تاثیر اور فعالی ہے۔ افہام و تفہیم کی سہولت کی خاطر شمسی یا عام زمانی تعبیر سے کام لیا جائے تو یہ یوم آبی اور لمحہ بصری، لیکن اپنے اثر کے ظہور کے لحاظ سے خارجی اور حسی عالم میں یہ مختصر سے مختصر اور طویل سے طویل ہو سکتا ہے؛ نہ اختصار کی حد ہے نہ طول کی نہایت۔ مولانا کے یہاں یہ تفصیل اور تفریق نہیں، مولانا کے نزدیک مکان کا تعلق جسم سے ہے۔ جو موجودات جہات اور **مکان** ابعاد نہیں رکھتے اُن کے لیے مکان ضروری نہیں، بلکہ ان کا وجود مکان میں سما ہی نہیں سکتا۔ چنانچہ انسان جو ایک طرف جسم رکھتا ہے، اور دوسری طرف روح، اپنی جسمانی ساخت کی وجہ سے مکان کا محتاج ہے اور اپنی جان و روح کے لحاظ سے مکان سے اس کا تعلق نہیں؛

تو مکانی اصل تو در لامکان ایں دکان بر بند و کشا آں دکان
کیونکہ جان کی حدیں اور نہایتیں نہیں اس لیے اُس میں رُخ اور بُعد نہیں

اور مکانی ہونے کے لیے یہ ضروری ہیں، یہ گزر چکا ہے کہ :

جان بے سود مکان کے دررود نور نامحدود واحد کے بود

وسعتوں اور پھیلاؤں کی حد بندی مکان سے ہوتی ہے اور مکان میں ہوتی ہے۔

مولانا کے نزدیک مکان اپنی جگہ خود حسی حقیقت ہے یا کسی خلا میں جسم کی موجودگی سے جو وہی ابعاد نمایاں ہوتے ہیں ان کا نام مکان ہے جس کی اپنی جگہ کوئی حقیقت نہیں، اس کی مولانا نے وضاحت نہیں کی ہے چونکہ مولانا اپنے متصوفانہ مشاہدات کو چھوڑ کر اشاعرہ کے پیرو ہیں اس لیے بظاہر انھیں اشاعرہ کی طرح مکان کو وہی ماننا چاہیے۔

عرفانیات

مولانا روم کے مشاہدات میں معنوی اور

کائناتِ صوری اور کائناتِ معنوی صوری ہستی کا فرق بنیادی اہمیت رکھتا

ہے۔ اُن کے خیالات کو صحیح طور سے سمجھنے کے لیے اس فرق پر نظر رکھنی بہت ضروری

ہے۔ اس فرق کی وجہ سے خود کائنات کی دو قسمیں ہو جاتی ہیں؛ صوری کائنات

اور معنوی کائنات، ایک پیکر دوسری حقیقت، ایک جان، معنی اور روح؛ دوسری

بدن، صورت اور مادہ۔ ہستی کے یہ دو مستقل اور الگ الگ پہلو ہیں، جو عارضی

طور پر ایک دوسرے سے چسپاں ہو گئے ہیں اور ایک کی خصوصیات دوسرے میں

سراست کر گئیں اور بے کیف و بے چکوں اختلاط ہو گیا۔

آب صافی در گلے پہنایا شدہ جان باقی بستہ ابدان شدہ

مادی تعلق کی وجہ سے جان و معنی پر بھی مادی خصوصیتیں طاری ہو گئیں روح

و جان عالم کم و کیف کی چیز نہیں۔ اس لیے جانوں میں زمان، مکان، وضع اور

چندگی وغیرہ کے لحاظ سے امتیاز نہیں؛ بھر بکیراں ہے جس میں گوہر و مایہ کی تمیز اس سے زیادہ نہیں، جتنی بھر و موج کی تمیز ہے اور یہ تمیز بھی جان کے خاص خاص جسموں سے متعلق ہو جانے نے پیدا کی ہے "اولیاء اللہ کے متعلق گزر چکا ہے کہ "در عدد آوردہ باشد باد، شان" اولیاء اللہ کی یہ خصوصیت ہے کہ اپنی صورتی اور مادی ہستی کھودینے کی وجہ سے عالم صورت میں بھی ان میں زیادہ تمیز نہیں۔ ارواح و معانی، اجسام و صورت سے قدیم اور جاودہانی ہیں؛ اجسام اور صورتیں فنا پذیر:

صورت ظاہر فنا کرد بدراں عالم معنی بماند جاوداں
معانی میں تقسیم و تجزی اور افراد و تعدید نہیں؛

در معانی قسمت و اعداد نیست در معانی تجزیہ و افراد نیست

یہ عالم "بحر وحدانیست فرد و زوج نیست" موسیٰ و فرعون الگ الگ نہیں کہ جنگ و پیکار ہو۔ عالم رنگ و بو میں آکر یہ دو شخصیتیں ہو گئیں اور جنگ و پیکار شروع ہو گئی؛ گویا عالم معنی کا موسیٰ خود موسیٰ سے مقابلہ کرنے لگا:

چونکہ بیرنگی اسیر رنگ شد موسیٰ باموسیٰ در جنگ شد
جو نہی رنگ و بو کی قید سے چھوٹے، اجسام و ابدان کے ساحل ڈوبے کہ موسیٰ و فرعون ایک ہوئے؛

چوں بہ بیرنگی رسی کاں داشتی موسیٰ و فرعون دارند آشتی

اُس وجود میں اور وہی حقیقی وجود ہے، نہ کفر ہے نہ ایمان؛ یہ اس مادی وجود کے تفرقے ہیں:

کفر و ایمان نیست آں جا کہ اوست زراں کہ او مغرست، ایں دو رنگ و پست
گبر و مومن اور یہودی و عیسائی اس تماشا گاہ کی نظر بندی ہے۔ تماشا ایک
ہے، وہی ہے جو تھا اور جو رہے گا:

از نظر گاہ ستائے مغر و جود اختلاف مومن و گبر و جہود
گر نظر در شیشہ داری گم شوی زانکہ از شیشہ ست اعداد و دوی
ور نظر بر بورداری، و ا رہی از دوی و اعداد جسمائے منتہی! ن
وہاں تعدد اور تفرقے کی گنجائش نہیں خلیل اللہ اور حبیب اللہ یہاں ہیں، وہاں
جو خلیل اللہ وہی حبیب اللہ:

چوں نظر بر روح افتد مرد را پس یکے بیند خلیل و مصطفیٰ
بیٹا اور باپ اس مادی کائنات کے رشتے ہیں، روحانی عالم میں جو باپ وہی بیٹا
نہ رشتہ نہ اجنیت۔ بیٹا اور باپ طرف کے عنوان ہیں، منظر و فو دونوں میں
ایک:

چوں نظر بر طرف افتد روح را پس دو بیند شیت را و نوح را
معنوی ہستی و وحدانی ہے، شرک اور دوی نہیں، بے رنگ اور بے چوں؛
تفرقہ بر خیزد و شرک و دوی وحدت ست اندر وجود معنوی
کافر و مومن اور عاصی و مطیع سب:

یک گہر بودیم ہمچوں آفتاب میگہر بودیم و صفائی، ہجو آب
مغز کا پوست سے، آب صاف کا درو سے تعلق ہوا، اور تفرقہ آیا، تعداد
پیدا ہوئی اور نورانیت کنگوروں کے سایوں سے پارہ پارہ ہو گئی۔ وحدت روحانی
صورتوں میں پھنس کر سود و زریاں اور زوال و فنا کے تخیلات کے چکر میں
گھومنے لگی۔ صفائی، شان و شکوہ سب گئے۔ کچھ سنبھلی رہیں کچھ گہر کے اٹھ

گئیں اور منجھ منجھا کر صاف ہو گئیں۔ اور کچھ خاک آلود اور تیرہ و تار یک ہو گئیں۔
دیس بدلا جس دیس میں آئیں، اُس دیس کی ریت رسمیں بھی اپنائیں۔ مکانی درجہ
بندی ہو گئی۔ زمانہ تقدیم و تاخر آگیا۔ اب بھی ادھر نظر ڈالو تو کوئی فرق نہیں۔

کہ انراں سوجہ ملت یکے ست صد ہزاراں سال و یک ساعت یکے ست
یہ یکی اور وحدت جو عالم بیرنگ کا امتیاز ہے، بیان کی حدوں سے ماورا ہے۔ یہ
چون و چکوں کی دنیا ہے، اس میں امتیازات ہیں، تعدد اور تحدید ہے، الگ الگ
بدن الگ الگ رو ہیں۔ کتنی ہی کوشش کرو، اُس عالم کی وحدت کی ایسی
تصویر کشی نہیں ہو سکتی، جو اس عالم کی کثرت سے ہم آہنگ ہو جائے۔ بیان میں کہیں
نہ کہیں دوئی آجائے گی۔ وہاں دوئی یا پیچ اور الجھاؤ نہیں، دوئی پیچ اور الجھاؤ
سب اس صوری اور مادی نظر میں ہے :

نیست اندر بحر شرک و پیچ پیچ
لیک یا احوال چلویم، پیچ پیچ
چونکہ حقت احوال انیم، اے شمن
لازم آید مشرکانہ دم زدن
آں یکی کہ زان سیرے وصف و حال
جُزدوئی ناید بمیدان مقال
یا چو احوال ایں دوئی را نوشت کن
یا دہاں بہر بند و خوش خاموش کن

اس معنوی وحدت کو محسوس کرنے کے لیے معنی ہونا ضروری ہے۔ صورت سے
وابستگی جاتی رہے، تو اس وحدت میں ہو کر اس وحدت معنی کو محسوس کیا
جاسکتا ہے، صورت سے تعلق توڑنے کے لیے ریاضت سے بدن گھلانا پڑتا ہے :
صورت سرکش گزاراں کن برنج
تایہ بینی زیر اود وحدت چو گنج
صورتوں کے کنگوروں کو ریاضت کی منجیقوں سے گرا دو، یہ تفرقہ محو ہوا اور وحدت
حال ہو گئی۔ اب وحدت ہی وحدت ہے، نہ بیان، نہ متکلم، نہ سامع۔ کون کہے،
کیا کہے اور کس سے کہے :-

کنگرہ ویراں کنید از منجلیق "تا رود فرقی از میان این فریق

معنوی ہستی کی وحدت یا عالم ارواح کا مادی مقولات واجناس سے برتر ہونا اور
کمیت و چندگی کے پیمانوں سے ماورا ہونا مولانا کا "وحدت وجود" ہے، مولانا کے
تصور کائنات میں صورت و معنی، روح و مادہ یا عالم اجساد اور عالم ارواح دونوں
الگ الگ ہیں، دونوں متمیز اور مخلوق ہیں۔ ایک کی آفرینش پہلے اور ایک کی بعد
ہے۔ ایک فانی ہے دوسرا جاودانی۔ ان میں: معلوم اور بے چون و چکوں اختلاط
اور وابستگی ہے چوں کہ اصل فعالی روح کی خصوصیت ہے جسم اس کی فعالی کا محل
اور آلہ ہے، اس لیے حقیقی ہستی اور موثر وجود اس کا ہے۔

ہم جنسی کشش مولانا کے کائنات کے تصور میں ہم جنسی کی خاص اہمیت ہے
اس رشتے کو مولانا نے بہت وسعت دے دی ہے۔ مادّی
ہوں یا معانی، سب میں اس رشتے کی کارفرمائی ہے۔ اپنے اس رشتے کے باعث
مادی، مادی اور معنی دونوں سے وابستہ ہے؛ معنی، معنی اور مادی دونوں
سے متعلق ہے۔ یہ ایک طرح کا عالمی رشتہ ہے اور ہر شے کسی دوسرے کی، کسی نہ کسی
حیثیت سے ہم جنس ہے۔ غرض یہ کہ :

در ہر آن چیزے کہ توناظر شوی می کند با جنس سیرے معنوی
کوئی کسی دو چیزیں جن میں با ہم کسی قسم کا تعلق ہے، اُن میں کوئی اشتراک ہونا
چاہیے اور وہ اشتراک ان کی ہم جنسی ہے :

چوں دو کس بر ہم زندیے بیج شک در میاں شان ہست قدر مشترک
کے پرد مرغے مگر با جنس خود صحبت تا جنس گورست و لحد

نیک اور جلتی بہشت کے جنس ہیں، اور بد اور دوزخی دوزخ کے۔ جو دو کرم اور ریح
و ثنا جنت کی شاخیں ہیں۔ یزداں پرستی کا باعث بھی ہم جنسی میں پنہاں ہے؟

چوں بہشتی جنس جنت آمدست ہم ز جنسیت شو یزداں پرست
نے بنی فرمودہ جود و محمدہ شاخ جنت داں بد نیا آمدہ

یہ گزر چکا ہے کہ انبیاء کو فرشتوں اور ارواح سے ہم جنسی ہے، عقل بھی اس جنس میں شریک
ہے، حضرت ادریس نبی ہیں اور ملائکہ کے ہم جنس؛

عیسیٰ و ادریس برگردیں شدند یا ملائکہ چونکہ ہم جنس آمدند
ساتھ ساتھ ستاروں سے بھی ان کا یہی رشتہ ہے؛

بود جنسیت در ادریس از نجوم بہشت سال او باز حل بدر قدم
اصدا کا اجتماع ہو جاتا ہے لیکن عارضی اور مصلحت کا تابع، مصلحت ختم ہوتی اور
اجتماع گیا۔ ہر ضد غیر جنس سے جدا ہونے اور اپنے جوہر سے ملنے کی خواہاں چونکہ
ہر جزوے بجزید ارتفاق اس لیے غیر جنس سے تعلق دیر پا کیسے ہو سکتا ہے!

روز کے چند از برائے مصلحت باضدا نہ اندر وفا و مرحمت
عاقبت ہر یک بجز ہر باز گشت ہر یکے یا جنس خود انباز گشت

جس جنس سے کسی کا تعلق ہوگا، اس سے وہی جنس پیدا ہوگی بے باک اور بے پروا
سے بے باک اور بے پروا ہی پیدا ہوتے ہیں، کیونکہ عقل و خرد کے لحاظ سے
ہم جنس ہیں؛

لا ابالی، لا ابالی آورد نہ انکہ جنس ہم بوند اندر خرد

ہم جنس شکل و صورت پر موقوف نہیں کسی خاص جگہ ضد میں بھی ہم جنس ہو جاتی ہیں

لہ ایمان و فرعون کے متعلق مولانا نے فرمایا ہے "کہ ز جنس دوزخ اندان دو لپیہ"

لہ البیہقی فی شعب الایمان۔

پانی اور مٹی ضدیں ہیں اور عنصری لحاظ سے ایک دوسرے سے الگ، لیکن نباتات میں یہ ہم جنس ہو گئے۔

نسبت جنسیت زروئے شکل و ذات آپ جنس خاک آمد در نبات

ہم جنسی یا جنسی مناسبت کیا ہے؟ دو چیزوں میں کسی قدر مشترک کا ہونا، جیسا کہ ابھی گزرا۔ لیکن یہ قدر مشترک جو ہم جنسی کا باعث ہے، مولانا کی مثالوں کے پیش نظر کوئی سامنے کا اور واضح وصف نہیں ہے۔ متعدد مثالوں میں کسی قدر مشترک کا سراغ لگانا اور اس کو ہم جنسی کی بنیاد بنانا مشکل ہے۔ انسان اور جنّت میں انسان اور دین میں، انسان اور کفر میں جو مشترک وصف ہم جنسی کا باعث ہے اس کی طرف مشکل سے نظر جاتی ہے۔ اور جاتی ہے تو ہم جنسیت معلوم ہونے کے بعد۔ گویا جنسیت اور وصف مشترک کا علم ایک دوسرے پر موقوف ہیں۔ فرعون و ہامان اور دوزخ میں دونوں کا سوزاں اور روشنی سے گریزاں ہونا مولانا کے نزدیک قدر مشترک ہے:

برگزیدش، بردتا صدر سرا

بود ہامان جنس مفرعون را

کہ ز جنس دوزخ انداں دو پدید

لاجرم از صدر در قعرش کشید

ہر دو چوں دوزخ ز نور دل نفور

ہر دو سوزندہ چو دوزخ صند نور

اس صراحت کی بنیاد پر جنّتی اور جنّت میں، دیندار اور دین میں اور کفر و کافر میں مشترک اوصاف اخذ کیے جاسکتے ہیں لیکن پہلے ان کی مجالست معلوم ہونی چاہیے، تاکہ کسی وصف مشترک کو تلاش کیا جاسکے۔

۱۔ چوں بہشتی جنس جنّت آمدست : ہم ز جنسیت شود یزدان پرست
اسی طرح کہ تو ز جنس کیستی از کفر و دین۔

ایک دوسرے موقع پر مولانا نے براہِ راست جنسیت کی تشریح کی ہے اور جنسیت کو نوعِ نظر کی یکی یا یکسانی قرار دیا ہے۔ کسی ایک شے کی فطرت میں باری تعالیٰ نے جو نظر رکھ دی ہے، وہی اگر دوسری شے میں بھی رکھ دے تو یہ دونوں ایک دوسرے کے ہم جنس ہو جاتے ہیں، اور ایک کا دوسرے سے رشتہ پیدا ہو جاتا ہے:

چیت جنسیت یکی نوع نظر کہ بداں یا بندرہ در ہمدگر

آں نظر کہ کرد حق دروے نہاں چوں نہد در تو، تو گمردی جنس آں

نظر کو یا نوعِ نظر کو مولانا نے مثالوں سے واضح کیا ہے۔ نظر کا عمل بیان کرتے ہیں کہ بدن کو ادھر ادھر کیا شے کھینچتی پھرتی ہے؟ یہ نظر ہے جو بدن کو کھینچتی ہے۔ تن بے خبر کو کون کھنچواتا ہے؟ روحِ باخبر (نظر کے ذریعے) تن بے خبر کو کھنچواتی ہے۔

ہر طرف چہ می کشد تن را؟ نظر بے خبر را کہ کشاند؟ باخبر

یکی نظر کی کشش کا منشا کیا ہے؟ اوصاف کا اشتراک:

چوں تہد در تو صفاتِ جبرئیل ہجو فرخے بر ہوا جوی سبیل

چوں نہد در تو صفاتِ خرمی صدرت گمست، بر آخر پری

لیکن اوصافِ مشترکہ کا پہلے سے حقیقی وجود ضروری نہیں:

خوے آں ہاروت و ماروت اے سپر! چوں بگشت و داد شان خوے بشر

در قناد از "لنحی الصّاقون" در چہ بابل بہ بستہ سرنگوں

باطنی را سخ میلان ضروری ہے، خواہ یہ را سخ میلان مشترک و صفت کی موجودگی اور حقیقی یک جنسی کی وجہ سے ہو، یا قابلیت یا قریبی استعداد کی وجہ سے۔ دونوں حالت میں یک جنسی کا رشتہ پیدا ہو جاتا ہے:

ذوق جنس از جنس خود باشد لقیں ذوق جز از کل خود باشد بہ میں

یا مگر آں، قابلِ جنسے بود چوں بدو پیوست جنسِ او شود

ہمچو آب و نال کہ جنس ما نہ بود گشت جنس ما و اندر ما فرود

اس میلانِ راسخ، استعداد و قابلیت یا خو کو حاصل کرنے کا ذریعہ ہم سایگی اور

صحبت ہے :

در پیے خوباش و باخوشخو نشیں خوند پیری، روغن و گل را بہ میں

ذوقِ جنسی کے سلسلے میں نظر کے بجائے مولانا نے دوسرے موقع پر چشم، کا

استعمال کیا ہے :

چشم ہر قومے بسوے ماندہ است کاں طرف یک روز ذوقے راندہ است

ایک جگہ جنسیت کی شناخت میں میلان کی صراحت کر دی ہے :

جاذبہ جنسیت ست، اکنوں بہ میں کہ تو جنس کیستی از کفر و دیں

گر بہ ہا مان مائل، ہا مائیںسی وریوسلی مائل، سبحانیںسی

خلاصہ یہ کہ کسی شے سے ہم جنس ہونے کی حقیقت اُس شے کی طرف نظر چشم اور

میلان ہونا اور ہم خو مونا ہے اور اس کا باعث اُن چیزوں میں کسی مشترک

وصف کی حقیقی موجودگی یا موجودگی کی قابلیت ہے۔

مولانا کے نزدیک یہ میلان اگر آخری شدت اختیار کر لے تو سابقہ جنس

دوسری جنس میں بالکل فنا ہو کر خود دوسری جنس ہو جاتی ہے جیسا کہ ابدال کے

متعلق مولانا کی تصریح ہے اے نابلسی نے شرح فصوص میں بعض اہل عرفان کا

قول نقل کیا ہے کہ صوفی غیر مخلوق ہے مشہور بزرگ حضرت بایزید کا قول

کہیں سے لکھا ہے کہ حق تعالیٰ نے مجھے اطلاع دی کہ تمہارے علاوہ سب

میرے بندے ہیں، مجھے بندگی سے مستثنا کر دیا۔ حضرت شبلی کو اُن کا کشف معلوم

ہوا تو فرمایا کہ مجھ سے عالم کشف میں یہ کہا گیا ہے کہ تمہارے سوا سب مخلوق میری بندہ ہے، اور تم خود میں ہوں۔ یہ سب شدتِ میلان کی مثالیں ہیں، جن میں گویا جنس بدل گئی ہے۔ مرد و زن کا شدتِ میلان سامنے کی حقیقت ہے جس کو مثالی انداز میں مولانا نے فنا اور ایک ہو جانے کی تقریب کے لیے پیش کیا ہے :

اے رہیدہ جان من تو از ما و من اے لطیفہ روح اندر مرد و زن
مرد و زن چوں یک شود آں یک توی چونکہ یکہا محو شد، آں یک توی

میلان کی شدت اگر اپنی انتہا کو نہیں پہنچی ہے، تو جنسیت و صف مشترک تک رہتی ہے، اور ایک دوسرا نہیں ہوتا۔ مثلاً ہی بانہ کی زبان سے مولانا فرماتے ہیں :
من نیم جنس شہنشہ، دور ازو لیکن دارم در تجلی نور ازو
ایسا معلوم ہوتا ہے کہ مولانا کا اصل مشاہدہ جذب و کشش ہے۔ مٹی مٹی سے ملتی ہے، پانی پانی میں جاتا ہے، ہوا ہوا میں شامل ہوتی ہے، آگ کے شعلے ہمیشہ اوپر کا رخ کرتے ہیں۔ جان و روح بھی آخر میں عناصر کی قید سے نکل بھاگتی ہے، گویا اپنی اصل کی طرف رجوع کرتی ہے :

چونکہ ہر جزوے بجوید ارتفاق چوں لبر در جان غریب اندر فراق
انسان ہی نہیں، دوسرے حیوانات و نباتات بھی اپنے مناسب اجزاء کو جذب کر رہے ہیں :

جذب آب ست اس عطش در جان ما ما از ان او و او ہم ز آں ما
انبیا علیہم السلام کے پاس فرشتے آتے ہیں، کچھ بیوں کے پاس ستارے آتے ہیں، اور کچھ خود آسمانوں کو اپنا مقام بنا لیتے ہیں۔ شریر لوگ شیطانی

قوتوں کو اپنے گرد جمع کر لیتے ہیں۔ کچھ لوگ انبیاء کی صورت دیکھتے ہی اُن کی تصدیق کرتے ہیں اور کچھ کو معجزے اور کرامتیں بھی اُن کی طرف جذب نہیں کرتیں، کچھ اپنی مسلسل نیک عملیوں سے جنت کی طرف بڑھے جا رہے ہیں، اور کچھ متواتر بد عملیوں کے باعث دوزخ کی طرف دوڑ رہے ہیں۔ کچھ یزدان پرستی کو اپنا شعار بنائے ہوئے ہیں، کچھ نے اہرمن کیشی کو اپنا طریقہ بنا لیا ہے۔ دو اجنبی ملتے ہیں اور دوست بن کر جدا ہوتے ہیں، دو دوست ملتے ہیں اور دشمنوں کی صورت میں اٹھتے ہیں۔ یہ دنیا کی ریت ہے۔ آخر اس سب کی کیا وجہ ہے! مولانا سب کی توجہ جذب اور کشش سے کرتے ہیں۔ اس قسم کی مثالوں سے وہ ایک عالمگیر قانون کا استخراج کرتے ہیں اور اس کا ہر شے پر، وہ حتیٰ ہو یا غیر حتیٰ اطلاق کر دیتے ہیں:-

در جہاں ہر چیزے جذب کرد گرم گرمی را کشید و سرد سرد
قسم باطل، باطلان را می کشد باقیات از باقیات ہم سر خوشند

اس جذب و کشش کی کیا وجہ ہے! کیوں کچھ خاص چیزیں کچھ خاص چیزوں کو جذب کرتی ہیں اور کچھ کو نہیں! اس عام میلان میں تخصیص اور امتیاز کی کیا وجہ ہے! مولانا اس امتیاز اور تخصیص کی تعلیل جنسی اور ناجنسی سے کرتے ہیں۔ جنس کا اپنی جنس کی طرف میلان طبعی ہے، طبیعت اور فطرت کا تقاضا ہے۔ اس لیے اگر ان کے اتصال میں کوئی مائع اور حاجب حائل ہو جاتا ہے، تو اسے جذبہ جنسیت دور کرنے کی کوشش کرتا ہے۔

جنس سوئے جنس صد پرہ پرد بر خیالش بند ہار را بردرد
مولانا کے بعض خیالات کی بنیاد ان کے اسی انکشاف پر ہے۔ مثلاً انبیاء علیہم السلام پر بشریت کا پردہ اسی لیے ڈال دیا گیا کہ وہ انسان کے جذبہ جنسیت

سے اس کو اپنی طرف مائل کر سکیں اور کفر و ضلالت کی تاریکیوں میں
گم نہ ہونے دیں :

پس 'بشر' فرمود خود را مثلکم تا بحسن آئید و کم گردید گم
جو جنس بشر سے خارج تھے، اُن پر انسانی جنسیت کیسے اثر انداز ہو سکتی
تھی، وہ کفر و ضلالت میں گم ہو گئے :

کافراں بحسن شیطان آمدہ جان شاں شاگرد شیطاناں شدہ
مطلوب اپنے طالب کی طرف جنسیت کی کشش ہی سے کھنچ سکتا ہے :

زانکہ جنسیت عجائب جاذبہ است جاذبش جنس ست ہر جاذبہ ست

جنسیت کو مولانا نے خیالی حدوں تک وسیع کر دیا بلکہ مزید یہ کہ جن چیزوں
میں جنسیت کا حقیقی رشتہ نہیں تھا اگر اُن میں کسی دوسری جنس کی طرف میلان
دیکھا اور حقیقی جنس کی طرف میلان نہیں پایا تو اُن کی حقیقی جنس کو چھوڑ کر،
ان میں خیالی جنسیت کا رشتہ پیدا کر کے ان کے تخیلی اوصاف کو اشتراک
کی بنیاد بنا دیا۔ چنانچہ میلان حقیقی اور جنسیت خیالی ہو گئی۔ یک جنسوں
اور انداد میں حقیقی امتیاز نہیں رہا اور ہمارے زاویہ نظر پر موقوف ہو گیا
چنانچہ اب دانہ جمادات یا نباتات کے ہم جنس ہیں اور انسانی غذا ہونے
کی وجہ سے اُن کی طرف نا جنسی کے باوجود ہمارا طبعی میلان ہے، اس لیے یہ
ہمارے ہم جنس بن گئے :

نقش جنسیت ندارد آب و نان ز اعتبار آخر تو آں را جنس داں

مولانا کے نظریہ جنسیت میں عقلی دشواری یہ ہے کہ دو چیزوں میں قدر
مشترک یا مشترک وصف کا تلاش کر لینا، چیزوں میں جنسیت کے رشتے
کی موجودگی پر موقوف ہے کسی ایک شے کا دوسری شے کی طرف میلان معلوم

کر لینا دشوار نہیں، لیکن اس میلان کو ہم جنسی کی دلیل قرار دے کر ان دو چیزوں میں قدر مشترک دریافت کرنی ہوگی اور حقیقی یا تخیلی قدر مشترک کا استخراج کر کے دونوں میں ہمجنسی کا رشتہ ماننا پڑے گا۔

تضاد اور گریز مولانا کے کائناتی تخیل میں تضاد کی خاص تخلیقی حیثیت ہے یہ تضاد طبیعیات اور حیثیات میں محدود نہیں۔ کائنات کی ساخت میں تضاد عناصر کا اجتماع اور ان کی ترکیب سے حسی موجودات کی خلق و آفرینش کا ذکر انہوں نے کیا ہے۔ جہاں تک خیالات و افکار اور اوصاف و احوال کا تعلق ہے، وہ بھی اس کی تنگ و تناسل سے محفوظ نہیں۔ تضاد کا آفرینش میں براہ راست حصہ نہیں ہے، بلکہ ان میں ایک دوسرے سے گریز اور منافرت ہے اور دوسرے سے گریز کرنے والی اور متناقض چیز کا اپنی ضد کی آفرینش میں بلا واسطہ حصہ کیسے ہو سکتا ہے!

ضد، ضد را بود و ہستی کے دیدہ بلکہ رو بگریز و بیرون جہد تضاد میں توافق اور موافقت خود بخود نہیں ہو سکتی۔ اس لیے اُن سے خود بخود کوئی تالیف بھی نہیں حاصل ہوتی:

ضد را با ضد انیاس از کجا با امام الناس نناس از کجا ضد، ضد کو فنا کرتی ہے اور اس طرح تضاد کی ترکیب باہم منافرت کا شکار ہو کر انتشار کی نذر ہو جاتی ہے لیکن خالق کائنات اس انتشار میں پھر اجتماع اور موافقت پیدا کرتا ہے اور یوں نئی تالیف نمودار ہو جاتی ہے۔ اس طرح تضاد کو بلا واسطہ آفرینش میں دخل ہے؛ اگر تضاد کی منافرت انتشار کا سبب نہ بنتی، تو نئی تالیف بھی حاصل نہ ہوتی۔ یہ تضاد عناصر اور جوہر و اجساد ہی تک نہیں رہتا، بلکہ احوال اور اوصاف کو بھی محیط ہے۔

ہست احوالت خلاف ہمدگر ہر یکے باہم مخالف در اثر

احوال و اوصاف سے گزر کر افکار و خیالات میں بھی تضاد کی کار فرمائی ہے۔ خیال پیدا ہوتا ہے اور فکر و اندیشہ کی جگہ لیتا ہے کہ ایک دوسرا خیال اُبھرتا ہے اور پہلے خیال کو فنا کر دیتا ہے۔ فکر بنتا ہے اور سابق فکر کو نکال باہر کرتا ہے :

ہر خیالے را خیالے مے خورد فکر آں فکر دیگر را می چرد

مولانا کے نزدیک یہ تضاد باہر سے نہیں آتا۔ چیزوں کی ساخت اور فطرت ہی ایسی ہے کہ ہر ایک شے میں اس کی ضد کے تخم پرورش پاتے رہتے ہیں، ہر خیال میں متناقص خیال کے جراثیم چھپے ہوتے ہیں اور اندر ہی اندر نشوونما پاتے ہیں؛ اور ختم ہو کر نکلتے ہیں، تو پہلے خیال کو فنا کر کے خود اس کی جگہ لے لیتے ہیں۔ خواب میں بیداری کے جراثیم، بے دلی میں دلداری، بینوائی میں خواجگی کے خواب، اور فقر میں دولت کا خیال باری تعالیٰ کی قدرت ہے :

بستہ در بیداری دلدارے

خواب در نہادۂ بیداریے

طوق دولت بستہ اندر غل فقر

خواجگی پنہاں کنی در ذل فقر

اپنے عام تمثیلی استدلال سے اس حقیقت کو مولانا نے حسیات سے واضح کیا ہے :

آتش اندر آب سوزاں مندرج

ضد اندر ضد پنہاں مندرج

جو دوسرے کو مہضم کر چکا ہے، وہ خود مہضم ہونے سے کیسے بچ سکتا ہے !

ز آکلے کا اندر کمیں ساکن بود

آکل و ماکول کے امین بود

پیدائش و نابیدگی کا یہی کائناتی چکر چل رہا ہے جس سے مقبولانِ بارگاہ کے سوا کوئی محفوظ نہیں :

باقیاں را مقبل و مقبول داں

جملہ عالم آکل و ماکول داں

یہ وہی خوش قسمت مقربانِ حضرت الہی ہیں، جو اس تضاد کے چکر سے نکل گئے

ہیں، اور بے ضد و بے بند، فنا ہو کر اس کی بقا میں باقی ہیں۔

اگر یہ سچ ہے، اور سچ ہی ہے کہ ہر ضد دوسری ضد کا پیش خیمہ ہے؛ خود ایک ضد میں سے دوسری ضد پھوٹتی ہے، اور سارا عالم اس قانونِ قدرت کی جیتی جاگتی مثال ہے :

در سویدا، روشنائی آفرید

کہ ز ضد ہا، ضد ہا آید پدید

صلح اس آخر زماں زماں جنگ بد

جنگ پیغمبر مدار صلح شد

تو مولانا اس سے یہ نتیجہ نکالتے ہیں کہ جسے نقص اور کمی کہا جاتا ہے، آخر وہ زیادتی

اور افزونی کا مقدمہ کیوں نہ ثابت ہوگی اور خود کمی میں سے کمال کیوں نہ ابھرے گا؛

پس زیادت ہا درون نقص ہاست

مر شہیداں را حیات اندر فناست

اور اسی لیے غم کا نتیجہ خوشی، سبت کا انجام کثرت اور تواضع و انکساری کا مال سر

بلندی اور شکوہ ہے :

کاندراں ضد، می نماید رُوسے ضد

غم چو آئینہ ست پیش مجتہد

رُودید یعنی کثرت و کثرت و کثرت

بعد ضد رنج، اس ضد در گھر

اس کلیے سے مولانا نے ایک خاص اور اہم صوفیانہ مشاہدے، فنا اور بقا کو ثابت

کیا ہے۔ جتنی بقائیں ہیں، وہ سب فناؤں سے نمایاں ہوئی ہیں حتیٰ کہ خود

وجود نہاں خانہ عدم سے نکلا ہے :

در شریعت ساجدی سجود ہے

در عدم پنہاں شدہ موجود ہے

تو پھر موجودہ ہستی کی فنا سے کسی نئی ہستی کی نمود کیوں نہ ہوگی اور فنا کا انجام

کسی بہتر بقا میں کیوں نہ ہوگا !

مولانا کے نزدیک مسترت و الم اور جمال و

کراہیت کا تعلق چیزوں سے نہیں ہے۔

خوشی و ناخوشی کی داخلیت

کراہیت کا تعلق چیزوں سے نہیں ہے۔

خود چیزیں نہ مسرت بہم پہنچاتی ہیں، نہ حزن و الم۔ حسی عالم میں کوئی شے نہ
تو بصورت ہے، نہ بد صورت؛ یہ سب آدمی کی اپنی باطنی اور داخلی کیفیتوں
اور حالتوں کا عکس ہیں۔ اُس کے اپنے تصورات و تخیلات اُس کو مسرت
بخشتے ہیں، یا غمگین بناتے ہیں۔

آدمی راقرب ہی ہست از خیال گر خیالاتش بود صاحب جمال
وہ خیالاتش نماید ناخوشی می گدازد بہچو موم از آتش
اگر تم خوش ہو اور تمہارے خیالات میں حوصلہ مندی ہے، تو تمہیں ساپ بچھو
بھی مانوس اور دوست دکھائی دیں گے۔

در میان مار و کتر دم گر ترا با خیالات خوشاں دارد خدا
مار و کتر دم مر ترا مونس شود کاں خیالت کمیائے مس شود
مشکلات اور مصائب میں صبر و استقلال، سختیوں اور اذیتوں کی برداشت
کا تعلق مستقبل کی خوش خیالیوں سے زیادہ ہے،

صبر شیریں از خیال خوش شدت کاں خیالات فرح، پیش آمدست
حسی عالم کے خوش آئند مناظر اور ان کی دلکشی باہر نہیں۔ باہر نہ مناظر ہیں نہ
اُن کی دلکشی، یہ سب روح کی طراوت، تازگی اور اس کا حسن و جمال ہے، جو پلٹ
کر باغ و راغ اور سبزہ و آب کی صورت میں آنکھوں کو ٹھنڈک اور دل کو سرور
بخش رہا ہے۔ باہر تو فریب نظر ہے۔

باغہا و سبزہا در عین جاں بر برون عکسش چو در آب رواں
آں خیال باغ باشد اندر آب کہ کند از لطف آب، آں اضطراب
باغہا و میوہا اندر دل ست عکس لطف او بریں آب و گل ست
گر نبود عکس آں سرور سرور پس بخواندے ایندیش دارا الغرور

مولانا کے نزدیک ادیان و ملل کا اختلاف راہوں
ادیان و ملل کا اختلاف کا اختلاف ہے، منزل سب کی ایک ہے۔ "کعبے کے
 بہت سے رستے ہیں، کوئی روم سے کوئی شام سے، خشکی کا رستہ الگ ہے اور
 بحری شاہراہ دوسری۔ رستوں کو دیکھو تو سخت اختلاف، منزل پر نظر کرو تو سب کی
 ایک۔ سب رستے ایک ہی منزل کو جاتے ہوئے۔ ایمان و کفر کا تفرقہ بھی رستوں تک ہے
 منزل پر نہیں۔ سب بحثیں، جھگڑے۔ یہ رستہ غلط، وہ رستہ صحیح، یہ حق پر
 وہ باطل پر۔ جب منزل پر پہنچے تو معلوم ہو کہ سب اختلاف رستے کے تھے اور
 بس۔ منزل مقصود سب کی ایک تھی۔ کسی نے مانوس ہو جانے کی خاطر محبوب کی
 صورت گھڑ لی، کوئی بغیر صورت کے محبوب پر قربان ہونے لگا۔ کسی سے مقصد
 اوجھل ہو گیا، کسی کے سامنے رہا، لیکن پہنچے سب ایک ہی تک، سب مقصود
 محبوب بے صورت تھا :

صورتِ یار سے کہ سوئے آد شوی اندر ہائے مونسِ اش می روی
 پس بمعنی سوئے بے صورت شدی گرچہ ناں مقصود غافل آدی
 الگ الگ راہوں کا انتخاب عہدِ مذاق کی نمود ہے حقیقت کو دیکھو تو سب
 کا مقصود حق تعالیٰ، یگانہ و یکتا :

پس حقیقت حق بود، مقصود کل کز بے ذوق ست سیرِ آں سبکل
 کسی کی نظر سے سر سے بھٹک گئیں اور دم پر ٹھہریں۔ سر کو اصل ہے، لیکن کسی
 کی جستجو کو محروم رکھنا اُن کی عادت نہیں، انھیں دم کی طرف سے وہ سب کچھ
 مل گیا جو سر سے ملنا چاہیے تھا :

لیک بعضے دوسرے دم کردہ اند گرچہ سرِ اصلی ست، سرگم کردہ اند
 لیک آں سریشِ ایں ضالانِ گم می دہد اور سرے از راہِ دم
 ملاحظہ فرمائیے ص ۱۰۶

اور جنہوں نے سر و پاسب کچھ ترک کر دیا، انہیں سب کچھ مل گیا، وہ گم ہو کر کل کی طرف دوڑ پڑے :

آں ز سر یا بدآں دادا این ز دم قوم دیگر یا و سر کردند گم
چونکہ گم شد جملہ، جملہ یا فتند از گم آمد سوئے کل بشنا فتند
ہر امت اور ہر قوم میں نائیبین حق پہنچے، اور صاحبانِ ہمت بزرگ آئے، باری
تعالیٰ نے خود فرمایا ہے :

گفت خود، خالی نبود دست اُمتے از خلیفہ حق و صاحب تہمتے
اور ان میں سے ہر ایک کا، وہ نبی ہو یا ولی، اپنا اپنا طریقہ اور اپنی اپنی راہ ہے
لیکن وصولِ حق میں سب برابر ہیں :

ہر نبی و ہر ولی را مسلکے ست لیکتا حق مے برد، جملہ یکے ست
اس لیے جملہ ادیان و مذاہب کو باطل اور نا حق کیسے کہا جاسکتا ہے، سب میں کچھ
نہ کچھ حق کی بو ہے اور اسی لیے سب میں دل کشتی ہے :

پس لگو کا میں جملہ درینہا باطل اند باطلاں بر بوئے حق دام دل اند
سب کو او دام اور تخیلاتِ باطل کہہ دینا آسان نہیں۔ او دام و تخیلات بھی بالکل
بے حقیقت نہیں ہوتے :

پس لگو جملہ خیال ست و ضلال بے حقیقت نیست در عالم خیال
یہ بھی سچ ہے کہ ان طریقوں کو پوری طرح صحیح اور حق کہنا حماقت ہے، لیکن سب
کو سر اسر باطل قرار دینا، یہ بھی شقاوت ہے :

آنکہ گوید جملہ حق ست، احمقی ست وانکہ گوید جملہ باطل، اوستفی ست
خود اسلام کے ۳ فرقوں میں بھی ایک کا دوسرے کو گمراہ سمجھنے کا بڑا سبب ایک کا
دوسرے کے مسلک کو نہ جانتا ہے، ورنہ جہاں تک حق تعالیٰ کی اطاعت کا تعلق ہے،

سب اُسی کی رضا کے طالب ہیں: "قُوْا لِلّٰہِ قَانِتِیْنَ" سب کے لیے عام ہے اور سب اس کی تعمیل پر مامور اور مجبور ہیں:

بلکہ ہفتاد و دو ملت ہر یکے بے خبر از یک دگر و اندر شکے

ایں ہی گوید کہ آں ضال ست و گم بے خبر از حال آواز امرِ رقم،

سب اسی ایک ذات کی تقدیس اور تنزیہ میں مصروف ہیں لیکن کسی کو کسی کی خبر نہیں کیونکہ ہر ایک کی تقدیس و تنزیہ کا انداز جداگانہ ہے:

ہر یکے تسبیح بر نوعِ دگر گوید و از حالِ آں، ایں بخیر

مولانا کے اس مسلک کے متعلق ایک لطیفہ ہے جسے مولانا جامی نے نفحات الانس

میں نقل کیا ہے؛ صدر بزرگ مولانا سراج الدین قونوی کو معلوم ہوا کہ مولانا

کو اسلام کے بہتر فرقوں میں سے کسی فرقے سے اختلاف نہیں ہے تو انھوں نے

اپنے مقررین میں سے کسی ذی فہم شخص کو بھیجا کہ وہ برسرِ محال میں مولانا سے سوال کرے

کہ کیا واقعی انھیں ان گمراہ فرقوں سے اتفاق ہے مگر مولانا اقرار کریں تو سب کے

سامنے خوب سب و شتم کرے، اُس نے آکر محال میں مولانا سے سوال کیا، مولانا

نے اس کا اقرار کر لیا کہ انھیں ان فرقوں سے اتفاق ہے اُس نے وہیں مولانا کو

گالیاں دینی شروع کر دیں۔ مولانا نے ہنس کر فرمایا، تم جو کچھ کہہ رہے ہو مجھے

اس سے بھی اتفاق ہے۔ یہ سن کر وہ بہت شرمندہ ہوا اور اُٹھ کر چلا گیا۔

مولانا کے نزدیک اختلاف مذاہب کی وجہ ناموں اور صورتوں کا اختلاف

ہے، ورنہ اصلیت سب کی ایک ہے اور سب کا مقصد بھی ایک ہے مقصد اور

۱۔ من بروایتہ الحاکم والبیہقی عن ابن عمر و تفرق امتی علی ثلاث و سبعین ملتہ انحر الخصال

صفحہ ۱۲۶۔ ۲۔ نفحات الانس (ذکر مولانا روم) ص ۳۰۰۔

اصلیت پر نظر رکھی جائے اور فطری تفرقوں کو نظر انداز کر دیا جائے تو فرقہ بندیاں بڑی حد تک ختم ہو جائیں گی۔ مولانا کی اپنی زندگی اسی انداز فکر کا عملی نمونہ تھی، وہ صلاح کل کے حامی تھے اور اسی کی تعلیم دیتے تھے۔

اختلافِ خلق از نام اور فتاد چوں بمعنی رفت آرام اور فتاد

یہ انداز فکر اور مصالحانہ رویہ ارباب ظاہر کے لیے انوکھا ہوتا تو ہو ورنہ ارباب باطن کا رویہ غیر مسلموں اور ان کے مذاہب کے متعلق ہمیشہ مصالحانہ اور اصول میں بڑی حد تک موافقانہ رہا ہے، مولانا کوئی استثنائی شخصیت نہیں ہیں۔

علت و سبب کا اگر یہ مفہوم ہے کہ ایک کے ہونے سے دوسرے اسباب و علل کا ہونا ضروری اور ناگزیر ہو جائے تو اشاعرہ کے اتباع میں مولانا کے نزدیک علت و سبب کی حیثیت فقط اتنی ہے کہ ان کے ہونے سے معلول و مسبب کے موجود ہونے کی توقع اور امید ہو جاتی ہے، دنیوی اور حسی حقائق ہوں یا دینی اعمال، اس لحاظ سے ان میں کوئی فرق نہیں جتنی اسباب و علل بھی حسی حقائق کے وجود کی توقع پیدا کرتے ہیں اور دینی اعمال سے بھی خوش آئند نتائج کی امید بندھ جاتی ہے۔ اگر ہم دنیوی اعمال میں نتائج کا متیقن ضروری نہیں سمجھتے تو چاہیے کہ دینی اعمال میں بھی متیقن کی ضرورت سے اپنے آپ کو آزاد کر لیں:

چونکہ ہر بوک ست جملہ کار رہا کارِ دینِ اولیٰ کنزِ یابی رہا

کائنات میں نظر آنے والا علت و معلول کا سلسلہ ایک پردہ ہے۔ اس پردے کے عقب میں خلاق بے چوں کی براہ راست خلق یہاں ہے۔ اسباب و علل اس کی آفرینش کے واسطے نہیں ہیں بلکہ ان کو باری تعالیٰ نے اپنی بلا واسطہ آفرینش کا حجاب بنایا ہے کیونکہ ہر کس و نا کس کی یہ استعداد نہیں کہ اس کی بلا واسطہ

خلق کی تاب لاسکے :

ایں سببہا بر نظر پادہا ست کہ نہ ہر، ویدار صنعتش راست
اسباب و علل کے حجاب اٹھ جائیں تو کوئی شے کسی دوسری شے سے وابستہ نہیں، بلکہ
ہر چیز مستقل خلق ہے۔ چونکہ عام نظریں محسوسات کے پچاک میں الجھی ہوئی ہیں
اور براہ راست آفرینش کو محسوس کرنے کی اہلیت نہیں رکھتیں، اس لیے اسباب
ظاہری سے صرف نظر صحیح نہیں، ہاں جن کی نظریں جوگر محسوس نہیں ہیں وہ براہ
راست خلاقی کا نمونہ دیکھتے ہیں :

بے سبب بیند جو دیدہ شد گزار تو کہ در حسی، سبب را گوش دار!
کیونکہ سنت جاریہ یہی ہے کہ چیزوں میں علت و معلول جیسا تعاقب قائم رہے
تاکہ جدوجہد کی راہ بند ہو کر عوام کی قوت عمل مفلوج نہ ہو جائے،
لیک اغلب بر سبب راند نفاذ تا بدانند طالعے حستن مراد
اسباب و علل ہی ایک رستہ ہے جس پر سعی و عمل کا مزن ہوتا ہے وہ مسدود
ہو گیا تو مقصد کے حصول کی کیا تدبیر ہوگی :

چوں سبب نبود چہ را جوید مرید پس سبب در راہ می آید پدید
چونکہ اسباب و علل خود بخود مومنہ نہیں، اس لیے نتائج کے حصول میں ان پر
بھروسہ نہیں کیا جاسکتا، نتائج تک پہنچنا خالق اسباب کے ارادے پر موقوف ہے
اس لیے توکل اور بھروسہ اتنا اُس پر ہے۔ ہمارا فرض اتنا ہے کہ اپنی جدوجہد کو
مطلوب کی طرف منعطف کر دیں۔ کامیابی اس پر موقوف ہے کہ ہماری سعی و عمل
کے عقب میں وہ مطلوب کو پیدا کر دے :

چوں نہی بر پشت کشتی بار را بر توکل می کنی آں کار را
جدوجہد اور کسب و عمل کا صرف اتنا فائدہ ہے کہ عملاً یہ واضح ہو جائے کہ باری

تعالیٰ کے ارادے میں ہماری جدوجہد کو ہمارے مطلوب سے ہمکنار کر دینا ہے یا نہیں۔ جدوجہد اور سعی و عمل کے بغیر باری تعالیٰ کا ارادہ مخفی اور پوشیدہ رہے گا؛

تو نئی دانی کمزری ہر دور کے ای غرقہ اندر سفر یا ناجی ای

گر بگوئی تاندا نم من کے ام در نخواہم تاخت برکشتی دے ام

یہیچ باز رگانیے ناپید نہ تو زانکہ در غیب ست ستر این واو

اعمال و مساعی سے الگ ہو کر کائنات کے دوسرے حوادث اور حقائق میں بھی

اسباب و مسببات کا تعاقب عادت جاری اور سنتِ مستمرہ ہے، حقیقی تعلیل نہیں

ہے۔ انبیاء علیہم السلام کے معجزات اس حقیقت پر مشاہد ہیں کہ عادی اسباب و علل

پر نظر کو مرکوز رکھنا فکر و نظر کی غلط بینی اور غلط فہمی ہے :

چشم بر اسباب از چہ دو ختم کہ ز خوش چشماں کر ششم آمو ختم

اسباب و علل کا تعطل اور سعی و عمل کی ازکار رفتگی جب تک انسانی نظریات

ماوراء الحس حقیقتوں کو دیکھ لینے کی استعداد نہیں پیدا ہوتی، آدمی خود بھی

اسباب و علل کے پھندوں میں پھنسا رہتا ہے۔ ظاہری اسباب و علل اس پر

اثر انداز ہوتے ہیں اور وہ اس کا سہارا لینے پر مجبور ہوتا ہے، اپنے ارادے

اور اختیار کو کام میں لانا پڑتا ہے، جدوجہد اور سعی و عمل کی ضرورت ہوتی ہے :

مغز کو از پوستہا آوارہ نیست از طبیب و علت اور اچارہ نیست

لیکن جوں ہی اُس کو وہ بصیرت میسر آجاتی ہے، جو اسباب کا پردہ چاک کر کے

اُس سے پرے دیکھ سکتی ہے، تو وہ باری تعالیٰ کی فعلی کا براہِ راست مشاہدہ

کرتا ہے اور اسے ہر شے بغیر علت و سبب محسوس ہونے لگتی ہے، اور سعی و عمل

اور جدوجہد نا کارہ اور بیچ معلوم ہوتے ہیں۔

دیدہ باید سبب سوراخ کن تا حجب را بر کند از یخ و بن
 تا مستجب بیند اندر لامکاں ہرزہ بیند جہد و اسباب و دکان
 بہر خیر و شر میں برا و راست اس کا ارادہ کار فرما ہوتا ہے، واسطے اور اسباب،
 انسانی سعی و عمل سب معطل اور انکار رفتہ ہو جاتے ہیں اور صرف خلق و
 آفرینش باقی رہ جاتی ہے۔ — بے واسطہ، بے سبب — :

از مستجب می رود بہر خیر و شر نیست اسباب و وسائل طے پدرا!

مولانا کے نزدیک تامل، عیال داری، مال و زر، املاک

فقر و رہبانیت اور ساز و سامان اور ان سے بھرپور فائدہ اٹھانا اور
 ان کے حصول میں جدوجہد کرنا، نہ فقر کے منافی ہے نہ دینداری کے خلاف، دین
 یا فقر رہبانیت اور ترک لذائذ میں نہیں۔ نہ جائز وسیلوں سے مال و دولت حاصل
 کرنا اور اپنی اور اپنے اہل و عیال کی راحت اور آرام میں اسے صرف کرنا دنیا دار کی
 ہے۔ گویا داری نام ہے دینی تقاضوں سے غفلت برتنے کا مال و دولت میں
 جو دوسروں کے حقوق ہیں انھیں نظر انداز کر دینے کا، اپنی توجہ کو دولت جمع کرنے،
 اس کی نگہداشت کرنے اور اسے اپنے تعلیش اور لذت اندوزی میں صرف کرنے
 اور خدا سے تعلق کو منقطع کر لینے کا:

چیت دنیا از خدا غافل بدن نے قماش و نقره و فقر و زدن

یہ خیال رہنا چاہیے کہ مال و دولت کی محبت دل میں جاگزیں ہو کر آدمی کے تن من
 پر حاوی نہ ہو جائے، بلکہ خود وہ اس پر چپا یا رہے، اور اسے وسیلہ اور آلہ
 کار بنا کر اس پر حاکم اور تسلط بنا رہے کیونکہ :

آب در کشتی، لاک کشتی ست آب اندر زیر کشتی کشتی ست

مال و دولت نے اگر دل میں گھر نہیں کر لیا تو فقر و مسکنت پر حرف نہیں آتا،

چونکہ مال و ملک را از دل براند زراں سلیمان خویش را مسکین بخواند
اہل و عیال پر صرف کرنا قرآنی نص سے واجب ہے، اور صرف موقوف ہے کسب
پر تو گویا کسب مال بھی واجب ہے :

انفقوا کفّت ست، پس کیسے مکن زراں کہ نبود خرج بے دخل کہن
”کَلُوا وَاَشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا“ کھانے پینے سے انسانی خواہشوں کی تسکین
کی صورت بتائی ہے تو بے جا صرف کو ممنوع قرار دے کر عفت اور ارتقا کے حدود
بھی واضح کر دیے ہیں :

پس کلاوا، از بہر دام شہوت ست بعد از ازاں لا تسرفوا، آن عفت ست
اصل اہمیت مقصد کو ہے مال و دولت کا مقصد اگر اپنی اور اپنے اہل و عیال
کی دل جمعی اور صلاح و تقویٰ کا تحفظ ہے یا دوسروں کی دشواریوں کا حل کرنا
ہے یا دین کی حفاظت ہے، تو یہ باری تعالیٰ کی نعمت ہے :
مال را گر بہر دین باشی حمل
نغم مال صالح خواندش رسول
اور حب باطن درویشی اور مسکنت کی ہوا سے بھرا ہوگا تو مال و دولت اُسے
کوئی نقصان نہیں پہنچا سکتے ۔

باد درویشی چو در باطن بود بر سر آب جہاں ساکن بود
آب نتوا آمد مرا و را غوطہ داد کش دل از نفخہ الہی گشت تبار
یہ بزرگ تو پوری کائنات کے حقیقی مالک ہیں ان کے لیے یہ پوری کائنات بیچ ہے
تو اس معمولی مال و دولت کی اُن کے لیے کیا اہمیت ہے :
گر چہ جملہ ایں جہاں ملک وے ست ملک در چشم دل اولائے ست

صوفیانہ مشاہدات اور عارفانہ
اعتزال یا عقلیت پسندی اور حس دوستی تجربات کا بڑا حصہ محسوسات سے
ماوراء رہے۔ عقل جس کا آخری سرمایہ یہی مظاہر اور محسوسات ہیں ان کے ادراک
سے قاصر رہتی ہے بلکہ عقلیت پسندی اور حس دوستی صوفیانہ شعور کے لیے
بہت بڑے حجاب ہیں، چنانچہ مولا ناسخری کلام کی نمائندگی کے باوجود عقلیت
پسندی اور حس دوستی کے سخت مخالف ہیں۔

عقلیت پسندی اور حس دوستی ان کے نزدیک اعتزال ہے۔ سستی ہونے کی
سب سے بڑی علامت یہ ہے کہ اُس کی نظر محسوسات تک محدود نہ ہو کہ جو حقیقت
اُسے محسوس ہو وہ اُس کا انکار کر دے یا اُس کی عقل جس بات کا شعور نہ کر سکے وہ
اُسے باطل یقین کر لے، بلکہ اپنی حس کے قصور کا اعتراف کرے اور حقیقت کے مقابلے
میں عقل کی آنکھیں بند کر لے،

ہر کہ در حس ماند، او معتزلی ست گر چہ گوید سنیم، از جاہلی ست

ہر کہ بیرون شد در حس، سنی دے ست اہل بنیش چشم عقل خوش لبست

جو لوگ حقائق کے شعور میں تنہا اپنے ظاہری حواس پر اعتماد کرتے ہیں اور اسی
کو حقیقت مانتے ہیں، جس کو وہ ان حیوانی حواس سے محسوس کر سکیں، وہ
اگرچہ زبان سے سنی ہونے کے مدعی ہیں لیکن وہ سنی نہیں بلکہ ذہنی طور پر معتزلی
ہیں، ان کا اپنے آپ کو سنی سمجھنا گمراہی ہے :

سُخرۂ حس انداہل اعتزال خوشی راستی نماید از ضلال

سُخت کی دنیا عقل حیوانی اور حواس ظاہرہ کی دنیا سے ماوراء ہے۔ وہ اس
انسانی عقل کی دنیا ہے جو انسان سے مخصوص ہے اور جو نور الہی سے منور
ہے، عقل حیوانی اور حواس کی دنیا اعتزال کی دنیا ہے :

چشمِ حس را بہت مذہبِ اعتزال دیدہ عقل ستستی در وصال
 جب تک انسانی عقل احوال و مقامات کی روشنی سے منور نہیں ہوتی، غیبی حقائق
 اس کے لیے نابہد اور غیر مفہوم رہتے ہیں :
 ”واے آں کس کو ندارد تو رجال“

سلوک و اسرار

مولانا کا سلوک

مولانا کا سلوک، مثنوی کا نہایت اہم بلکہ اصل مقصد ہونے کے باوجود مفصل اور مرتب نہیں، منتشر اور پوری مثنوی میں پھیلا ہوا ہے ”تبثیل سے فنا تک“ درجہ بہ درجہ مشاہدے تک، ہر مقام کی تفصیل نہیں ہے تاہم طالبانِ راہ کے لیے ابتدائے طلب سے استغراق و صحت تک اس میں سب کچھ ہے، ہر منزل اور ہر وادی کی راہوں اور رسموں کو باخبر سا لک کی طرح مولانا نے واضح کر دیا ہے، راہ کی ہر گھائی ٹ سے خبردار کر کے محفوظ موڑوں سے آشنا کیا ہے۔ رہنمائی کے لیے قصوں، کہانیوں اور سامنے کی روزمرہ مثالوں سے خطرات سے آگاہ کر کے، سچا و کی تدبیریں بتائی ہیں۔ غرض یہ کہ طالبِ مولا کی مکمل تربیت کا سامان فراہم کر دیا ہے۔

مولانا کا اپنا خاص سلوک جذب ہے جو شیوخِ طریقت کے روحانی فیض کا مرہون ہے، خواہ فیضِ عام ہو یا فیضِ خاص۔ باری تعالیٰ کی توفیق اور مہربانی اس میں سب پر مقدم ہے۔ مولانا کے اس خاص مذاق میں غالباً مولانا کے ذاتی تجربے اور طبعی میلان کو بھی دخل ہے لیکن اُن کی رشد و ہدایت اس مذاق تک محدود نہیں۔ مولانا نے ہر رنگ کے طالبوں کی ان کی استعداد کے موافق

رہبری کی ہے۔

سُستی اور از خود رفتگی کی مولانا کے یہاں بڑی قدر و قیمت ہے، یہی ان کا اپنا انداز ہے۔ ابراہر سے زیادہ سرستان الوہیت کی منزلت ہے لیکن اربابِ صحو متقربین بارگاہ ہیں۔ از خود رفتہ اور مست۔ ان کے مرتبے کو نہیں پہنچتے۔ سُستی تلوّن ہے اور صحو استقامت اور ان دو میں بڑا فرق ہے؛

بگذر از مستی و سستی بخش باش
زین تلوّن نقل کن در استواش
گرچہ ایں سستی چو باز آشتہب است
برتر از وے در زمینے قدس هست
مست، ز ابراہر و مقرب نہ وہ است
ہر مقرب شیر، او چوں رو بہ است

میں نے ابھی کہا ہے کہ مولانا کا سلوک مرتب اور مفصل نہیں ہے اور اسی لیے واضح اور نمایاں نہیں ہے۔ میں نے شیخ فرید الدین عطار متوفی ۶۲۷ھ کی منطق الطیر کی روادیاں، سامنے رکھ کر مولانا کے کچھ ارشادات کو محسن و واضح اور نمایاں کرنے کے لیے وادیوں میں مرتب کرنے کی کوشش کی ہے۔ شیخ کے عنوانوں اور ان کی ترتیب کو اصل بنانے میں یہ خیال بھی سامنے رہا کہ خود مولانا نے شیخ کی وادیوں کی طرف مبہم سا اشارہ کیا ہے اور از راہ انکسار ان وادیوں کی سیر سے خود قاصر رہنے کا اعتراف کر کے ان کو سیاح مانا ہے اور اس طرح ان سے عقیدت اور ان کی بزرگی کا اظہار کیا ہے :

ہفت شہر عشق را عطار گشت
ما ہماں اندر خم یک کوچہ ایم
مزید بر آں عطار کو اپنی روح کہہ کر اپنے سلوک کا ان کے مشاہدات سے رشتہ قائم کر دیا ہے :

عطار روح بود و سنائی و چشم ما
ما از بس سنائی و عطار آمدیم
میں اس کوچے سے بالکل نابلد ہوں اس لیے کوئی عجب نہیں بلکہ اغلب یہی ہے

کہ اس راہ کے راہی اس ترتیب کو غلط اور مولانا کے سلوک کا نسخ قرار دیں، مجھے اس کا اعتراف کر لینے میں کوئی باک نہیں میں ان بزرگوں کے فقط یہ عرض کر دوں گا کہ میری ترتیب کو نظر انداز کر دیں اور مولانا کی اصل ہدایتوں سے استفادہ کریں میری ترتیب فائدہ اٹھانے سے مانع نہیں۔ میں نے اپنے انتخاب کیے ہوئے اشعار میں اُن کے اصل سیاق و سباق کو ملحوظ رکھنے کی کوشش کی ہے۔ اگر کہیں خلافت سیاق کچھ اشعار مرتب ہو گئے ہیں تو یہ میرا سہو ہے۔

سلوک کے منازل ایسے مرحلے نہیں جو خاص حدوں سے شروع ہوں اور متعین حدوں پر ختم ہو جائیں یا ہر حال میں ان کی مقررہ ترتیب اور مقررہ تعداد قائم رہے۔ یہ باطنی اور نفسیاتی سیر ہے ہر مرحلہ مسلسل آگے بڑھتا رہتا ہے۔ اور اُس کا اثر کھینچنا چلا جاتا ہے، یہ ایک طرح کا تسلسل اور استمرار ہے۔ سالک کی استعداد اور واقف کار سیر کی ہدایت اور اثر انداز طاقت مسافت کو دراز و کوتاہ، منازل کو بیش و کم، اُن میں اُلٹ پھیر اور تغیر و تبدل بھی کر سکتی ہیں۔ چنانچہ اثرات کا اختلاط، تنوع، اُن میں افراط و تفریط، تغیر و تبدل اور تجرد و انقطاع نہ صرف یہ کہ ممکن ہیں بلکہ نفسیات کا عام تجربہ اور بزرگوں کا مشاہدہ ہیں۔ ان وضاحتوں کے بعد میں مولانا کے سلوک کو شیخ غطارکی وادیوں کے عنوانوں کے ساتھ یہ ترتیب پیش کرتا ہوں۔ واللہ الموفق للسداد۔

وادی طلب

راہ سلوک کا پہلا مرحلہ سچی طلب ہے، ڈھونڈنے اور کھٹکھٹانے کے بغیر عرفان کا دروازہ نہ ملتا ہے نہ کھلتا ہے:

چوں در معنی زنی، بازت کنند پتر فکرت زن کہ شہبازت کنند
اپنی زشتی اور خوبی اور اپنا ضعف اور کمتری کوئی بھی کٹا پیش در میں روک نہیں
اس دروازے کی کنجی ہمت ہے، مقصد ہوا اور اس کے ساتھ دل کی لگن پھر ٹہرنے
کی ہمت بس کامیابی ہی کامیابی ہے !

منگرا اندر نقشِ خوب و زشتِ خوش بنگرا اندر عشق و بر مطلوبِ خوش
منگرا نہ تو حقیری یا ضعیف بنگرا نہ رہمت خود اے شریف
اس سفر کے لیے کسی ساز و سامان کی ضرورت نہیں۔ بے برگی بھی اس
راہ کو طے کرنے کے لیے بال و پر ہیں !

گر چہ آلت نیست تو مے طلب نیست آلت حاجت اندر را درت
پانی پر پہنچنے کے لیے لبوں کی خشکی خود گواہ ہے کہ سرچشمہ ضرور ملے گا۔ تیری
یہی تشنگی رہنما ہے۔

کاں لب خشکت گواہی میدہد کو باخر بر سر منبع رسد
پیاس سے ہونٹوں کا سوکھ جانا گویا خود پانی کی طرف سے پیاس کوئی ہے کہ
یہ پریشانی پانی تک پہنچا کر رہے گی :

خشکی لب ہست پیغامے ر آب کہ بسات آرد لہیں اس اضطراب
جستجو اور جدوجہد مت چھوڑو۔ پانی کے بغیر پیاس کو سمجھانا میسر نہیں :
تو بہر حالے کہ باشی مے طلب آب مے جو داتما اے خشک لب
اور اطمینان رکھو کہ پانی پر پہنچو گے کیوں کہ تم ہی نہیں ڈھونڈ رہے ہو بلکہ پانی
بھی تمہاری جستجو میں سرگرداں ہے :

تشنگاں کو آب جو بنداز جہاں آب ہم جو بدیع عالم تشنگان
جستجو ہر قسم کی روکوں کو دور کر دیتی ہے یہی لاؤشکر ہے اور یہی فتح و ظفر کی ضمانت

کامیں طلبگاری مبارک جہت سے
 این طلب مفتاح مطلوبیات تست
 این طلب در راہ حق مانع گشتے ست
 این سپاہ نصرت و رایات تست

یہ اتفاق اور سبقت کی کار فرمائی ہے کہ کبھی کبھی بے طلب بھی خزانہ مل جاتا ہے
 لیکن اس وجہ سے جستجو چھوڑ دینا یقیناً کوتاہی ہے۔

گریکے گنجے بیابان، نادراست
 در بارستان طلب، ہم قاصر است
 ذوق طلب پیدا کرنے کے لیے طالبانِ راہ سے رسم و راہ رکھنی، دوستی پیدا
 کرنی اکسیری اثرات رکھتی ہیں:

یار اوشو، پیش اور انداز سر
 وز ظلال غالب شوی
 طلب سوچ سمجھ کر ہو یا محض تقلید اور اتباع، کبھی ضائع نہیں جاتی:
 انتہا کر یا مقلد گشتہ را
 یہ سچ ہے کہ مقلد کے لیے خطرے زیادہ ہیں، اندرونی بھی اور بیرونی بھی۔

پس خطر باشد مقلد را عظیم
 لیکن حق کی روشنی اس کو سہارا دیتی ہے اور شک و شبہ کے بادل چھٹ جاتے ہیں
 چوں بہ بیند نور حق ایمن شود
 جستجو ہو، با غرض ہو یا بے غرض، حق کی کشش خود بخود جذب کر لیتی ہے:

ایں محبت حق ز بہر رعلتے !
 واں دگر را بے غرض خود خلتے

گر جنیں و گر جنیاں چوں طالب ست
 جذب حق اور اسوے حق جاذب ست

طلب کا باعث کوئی نہیں ہو، باعث کی اہمیت نہیں، سچی طلب درکار ہے۔
 گرفتار کرنے والا تو کوئی اور ہے پھر باعث بھی اُدھر سے پیدا کیا ہوا ہے:

گر محبت حق بود لغیرہ
 کے نیال دائمًا من خیرہ

یا محب حق بود لعینہ
لا سواہ خالفن بینہ
ہر دورا ایستجو زان سرست
ایں گزقاری دل زان دلبرست
ضعف اور طاقت کی اہمیت نہیں، اصل جستجو ہے اور میں مقصد کتنا ہی عظیم ہو اور
طالب کیسا ہی حقیر جستجو ہونی چاہیے :
گر یکے مورے سلیمانی بجست
منگر اندر حنین اور سست سست
تیز کام اور سست کام دونوں منزل پر پہنچتے ہیں، کوئی جلد کوئی دیر میں :
گر گراں و گزشتنا بندہ بود
آنکہ جو بندست یا بندہ بود
تمہارا کام تو اتنا ہے کہ اپنی تمام طاقتوں کو لگا دو، حواسوں کو سنجیدگی کے ساتھ
متوجہ کر دو :

ہر حصے خود را در حق بستن بجد
ہر طرف را نیدر شکل مستعد
سنجیدہ جدوجہد اور سچی طلب کے لیے پہلی شرط حقیقی رغبت اور دلی تڑپ ہے،
اور اس کے لیے اپنے احساسات کو حق کا تابع کر دینا ضروری ہے، احساسات
کے حق کے تابع ہو جانے کی علامت یہ ہے کہ اعمال اور اقوال میں نیکی نمایاں ہو جائے،
نور حق بر نور حق را کب شود
و آں گے جاں سوسے حق را غلب شود
لیک پیدا نیست آں را کب برو
جز با آثار و رہ گفتار نکو
اور یہ تو سوچو ہی مت کہ اس بارگاہ میں ہمیں کیسے بار مل سکتا ہے، ہم اس کے لائق
نہیں ہیں کیوں کہ وہ بارگاہ بڑی کریم ہے :

تو لگو مارا بدان شہ بانہ نیست
با کرمیماں کار ہادشوار نیست
اتنا لحاظ رکھو کہ اس وادی میں ہر طالب کا ایک مقام ہے جہاں سے اجازت اور
دستوری کے بغیر بالاتر مقام پر پہنچنا ممکن نہیں :
ہر نفر را بر طویلہ خاص او
بستہ اند اندر جہان جستجو

منتصب بر سر طویلہ رائے جز بدستوری نیاید را فضا

تم تو طلب اور جستجو سے کام رکھو، یہی تمہیں تمہاری منزل مقصود پر پہنچائے گی؛

در طلب زن دامناتو ہر دو دست کہ طلب در راہ، نیکو رہبرست

مولانا کے سلوک میں اتباع شریعت کی بڑی اہمیت ہے

اتباع شریعت بلکہ یہی تنہا شاہراہ ہے جو منزل تک جاتی ہے؛

شاہراہ باغ جا تنہا شرع اوست باغ دبستانہاے عالم فرع اوست

شریعت کی اصل اور بنیاد ایمان ہے، اس کی سلامتی سب سے مقدم ہے،

اطاعت اور فرماں برداری اس کے محافظ اور چوکیدار ہیں، ان کے بغیر

ایمان سلامت اور محفوظ نہیں رہ سکتا؛

نقدِ ایمان رابطت گوشتار تا زبوںے حق نگردی شرمسار

چونکہ نقدت را نگہداری کنی ترص و عقلت را بردہ یودنی

فرماں برداری اور طاعت کے نتیجہ خیز اور با ثمر ہونے کے لیے شوق و ذوق کی

چاشنی ضروری ہے؛

ذوق باید تا دید طاعات بر مغز باید تا دیدہ دانہ شجر

دانہ رے مغز کے گرد و نہال صورت بے جاں نباشد جز خیال

اعمال کے لیے حسن نیت اور ارادہ خیر بہت ضروری ہیں بلکہ نیت کی اہمیت خود

عمل سے بھی زیادہ ہے :-

سید الاعمال بالنیات گفت نیت خیرت سے کلہا شکفت

نیت مومن بود بہ از عمل این چنین فرمودہ سلطانِ دول

۱۔ متفق علیہ عن عمر بن زیادہ و انما و فی صحیح ابن حبان بدو نہا۔ نمبر ص ۲۹۔

۲۔ الطبرانی من حدیث سہل بن سعد و من حدیث النواس بن سیمان و کلاہما ضعیف۔

اطاعت اور فرمان برداری یہی ہے کہ باری تعالیٰ کے احکام کی تعمیل کی جائے،
اس کے منہیات سے پرہیز کیا جائے، اللہ کی یہی مضبوط رسی ہے، اس کو پکڑے
بغیر اوپر چڑھنا دشوار ہے :

دست کو رانہ بجھل اللہ زن جز بام و نہی یزدانی متن
احکامِ خدا اور سنتِ رسول کو دانتوں سے پکڑے بغیر جسمانی بندشوں سے رہائی نہیں
ہو سکتی

دست را اندر احد احمد بن زن اے برادر وارہ از بوجہل تن
اس رستے کی تاریکیوں کو نورِ نبوت ہی دور کر سکتا ہے، براہِ راست حاصل کرو
یا بواسطہ۔ ماہ اور ستارے دونوں ایک ہی آفتابِ عالم تاب سے منور ہیں۔
ماہ رسالت کی ہی روشنی چاروں طرف بکھرے ہوئے تاروں میں ہے :

نورِ خواہ از مہ بچو خواہی ز خور نور مہ ہم ز آفتاب ست اے پسر
مقتبس شوز و دچوں یابی نجوم گفت یے پیغمبر کہ اصحابی نجوم
یہ سب تیاریاں ہیں، حقیقی دست گیر عنایت اور فضل ہے اس میں شیطان بھی
درا انداز نہیں ہو سکتا :

ذرۂ سایہ عنایت بہتر ست از ہزاراں کوشش و طاعت پست
ز انکہ شیطان خشت طاعت بر کند گر دوسد خشتست خود رارہ کند
باعنایت او ندارد تر ہرہ تا بسازد خوشتن را بہرہ

خدا اور خاصانِ خدا کی عنایت اور توجہ کے بغیر فرشتہ بھی محروم رہتا ہے
اور اس کی اطاعت دھری کی دھری رہ جاتی ہے :

بے عنایات حق و خاصانِ حق گر ملک باشد سیاہستش و رق

اس راہ کی ہر گھاٹی اور ہر موڑ پر بھوت پریت ہیں جو اپنی طرف پکار پکار کر بلا رہے ہیں۔ اُن کو خاموش کرنے کا طریقہ ذکر کی کثرت ہے۔

ذکر حق کن بانگ غولاں را بسوز چشم چوں نرگس ازیں گرس بدوز
صبح کاذب راز صادق و اشناس رنگے را باز داں از رنگ کاس
ذکر طالب کی افسردہ فکر میں گرمی بھر کر اس میں حرکت اور اہتزاز پیدا کر دیتا؛
ذکر آرد فکر را در اہتزاز نہ ذکر را خورشید راں افسردہ ساز
وصول الی اللہ میں ذکر کی اگرچہ کوئی خاص اہمیت نہیں۔ اصل اہمیت جذب کو حاصل ہے۔ لیکن جذب کے بھروسے پر ذکر و شغل چھوڑ دینا ایک طرح کا ناز ہے اور دعوائے عشق و جان بازی اور ساتھ ساتھ ناز و انداز، آپس میں میل نہیں کھاتے:

اصل خود جذب ست لیکائے خواجہ تاش کار کن، موقوف آں جذبہ مباحث
ز انکہ ترک کار چوں نازے بود ناز کے در خورد جان نازے بود
عاشق جان ناز کا فرض تو اتنا ہے کہ محبوب کے ہر حکم کی تعمیل کرے، ہر ممنوع سے دور رہے، محبوب قبول کرے یا رد:

نے قبول اندیش نے ردائے غلام امر را و نہی را مے بین مدام
جذب اچانک اور ناگہاں پیدا ہوتا ہے بغیر امید کھل جائے اور صبح
درختاں نمودار ہو جائے تو ان چراغوں کو بڑھا دو:

مرغ جذبہ ناگہاں پڑد ز عیش چوں بدیدی صبح شمع انگہ بکس
وادی طلب کو طے کرنے کے لیے نفسانی خواہشوں سے
ترکِ رذائل رہائی پانا اور دنیوی لذتوں سے دست کش ہونا ضروری ہے۔

ترک لذتہا و شہوتہا سناست
ہر کہ در شہوت فرد شد، بر سناست
ایں سناشناختیست از سر و ہشت
و اے او کہ کف چہیں شاخ ہشت
عروۃ الوثقی است ایں ترک ہوا
بر کشد ایں شاخ جان را بر سما
کام و دہن کے ذائقے عالم ملکوت کو نظروں سے اوجھل کر دیتے ہیں :

ایں دہاں بر بند تا بنی عیاں
چشم بند آں جہاں حلق و دہاں
جاہ و مال کی محبت، عزت و آبرو کی خواہش شیطانی و سو سے اور باطن میں
پچھپے ہوئے بھوت پریت ہیں جو راہِ مستقیم کو بند کر کے غلط رستے پر ڈال دیتے
ہیں جہاں بربادی ہی بربادی ہے :

نام ہر یک مے برد غول اے فلاں
تا کند آں خواجہ را از آفلاں
چوں رسد آنجا بہ بیند گرگ و شیر
عمر ضائع، راہ دور و روز دیر
چہ بود آں بانگ غول اے نیک خو
مال خواہم، جاہ خواہم، آبرو
از دروں خویش ایں آواز با
منع کن تا کشف گرد و راز ہا
تکبر، غرور، لاف زنی اور لغو گوئی سے بچے بغیر نجات بھی ممکن نہیں چہ جائیکہ
بارگاہِ ایزدی میں بارے یابی :

ستھوت و دعوی و کبر و ترہات
دور کن از دل کہ تا یابی نجات
حرص و آرزو دشمن ہیں، راہ سے بے راہ کر دیتے ہیں۔ شریعت نے ضرورتوں کا
اندازہ مقرر کر دیا ہے اور میزان کھڑی کر دی ہے اس مقررہ اندازے سے
زیادہ کی خواہش حرص و آرزو ہے :

ہیں! از حرص خویش میزان را مہل
آز و حرص آمد ترا خصم و مضل
درگاہِ الہی میں قدم رکھنے کے لیے طمع اور لالچ سے دور ہونا ضروری ہے :
از طمع بیزار شو چوں راستاں
تا نہی یا بر سر آں آستاں

حسد انسانی رذائل میں سب سے زیادہ قبیح رذلیت ہے :

خود حسد نقصان و عیب نگیرست بلکہ از جملہ بدیہا بدترست
لیکن اس راہ کا جہاں تک تعلق ہے یہ سب سے سخت گھائی ٹہ ہے، حسد کے
ساتھ اس گھائی کو سر کر لینا ممکن نہیں :

عقبرہ زین صعب تر در راہ نیست اے ختنک آں کش حسد ہمراہ نیست
غضب اور شہوت آدمی کی نظر کو کج کر دیتے ہیں آدمی وعدت کے بجائے
اثینیت دیکھنے لگتا ہے، یکی دوتی میں بدل جاتی ہے :

خشم و شہوت مرد را حول کند راستقامت روح را مُبدل کند
اس راہ میں گستاخی اور بیباکی نامردی ہے اور اس کا انجام حسرت اور ناکامی
کے سوا کچھ نہیں :

ہر کہ بیباکی کند در راہ دوست رہزن مردان شر و نامرد دوست
ہر کہ گستاخی کند اندر طریق گردد اندر وادی حسرت عسریق
بد بینی دوسروں کے عیب دیکھنا نہیں بلکہ وہ اپنے عیب ہیں اور دوسروں میں
وہی منعکس ہو رہے ہیں :

اے بدیدہ خال بدبروے عم عکس خال تست آں، از عم مرم
مومنان آئینہ یک دیگر اند ایں خبرے از پیمبر آ و زند
مقدس اور پاک ہستیوں پر طعن و تشنیع کا انجام اپنی رسوائی اور ذلت ہے :
چوں خدا خواہد کہ پردہ کس دردد میل او در طعنہ پاکاں برد
وہ خدا خواہد کہ پوشد عیب کس کم زند در عیب معیوبان نفس

دوسروں پر ظلم و ستم روا رکھتا اپنے گمراہی کے لیے کنواں کھودتا ہے۔ کمزوروں کا حامی خدا ہے:

برضعیفان گمراہ تو طلحے می کنی

مرضعیفان را تو بے خصمی مری

غرض یہ کہ یوں تو انسان کے اندرونی اور باطنی عیب بہت ہیں جن سے راہ طلب میں خلاصی پانا ضروری ہے لیکن ان سب کا سرچشمہ نفسِ باطن ہے، اُس پر قابو پالینا سب سے رہائی حاصل کر لینا ہے:

نفسِ تست آں مادرِ بدخاصیت

ہیں! بکشت اور اکہ ہیرِ آں دنی

نفسِ کشتی باز رستی را غنڈار

کہ فسادِ دوست در ہر ناحیت

ہر دمِ قصدِ عزیزے نے کنی

کس ترادشمن نہاند در دیار

باری تعالیٰ کے لطف و کرم کے لائق بنانے کی پہلی

شرط ادب ہے:

از خدا جو بیکم توفیقِ ادب

بے ادب تنہا نہ خود را داشت بد

طالبِ مولیٰ کا اس راہ میں قدم رکھتے ہی پہلا کام اپنے باطن کا تصفیہ اور تزکیہ

ہے، مایوسی کی کوئی وجہ نہیں، یہ خاکی وجود کیسا ہی تیرہ و تار یک ہو قابلِ حلا ہے

گر تنِ خاکی غلیظ و تیرہ است

صیقلش کن راں کہ صیقل گیر است

برا برنگرانی کی ضرورت ہے کہ کہیں پھر تیرگی نہ چھا جائے۔ اعمال اور ان کا رد عمل

سامنے رہنا چاہیے۔ اعمال کی جزا اور سزا کے لیے قیامت کا انتظار ضروری نہیں۔

نظر ہو تو جزا اور سزا یہیں دکھنی ہیں:

تو راقب باش براحوال خویش

نوش میں درداد، و بعد از ظلم نیش

پس ہمیں جا خود جزائے نیک بد میرسد باہر کسے چوں بنگر و

اس راہ کو طے کرنے کے لیے ہمت اور حوصلہ درکار ہے۔ رستہ صاف، ہموار اور بے خطر نہیں ہے، آگے بڑھنے کے لیے محض نگرانی اور نگہداشت کافی نہیں، رستہ تو برابر آگے کھلتا جاتا ہے۔

و رازیں افروں تراہمت بود از مراقب کار بالائے رود

کسبِ حلال کے بغیر علم و حکمت کے دروازے نہیں کھلتے۔ رقتِ قلب اور عشقِ الہی نہیں پیدا ہوتے؛

علم و حکمت را ید از کسبِ حلال عشق و رقت آید از کسبِ حلال

چوں ز لقمہ تو حسدِ بینی دوام جہل و غفلت را ید، آں را داں حرام ہے

بھوک اور گرسنگی خاصانِ خدا کا رزق ہے۔ اس سے پہرہ اندوز ہوتے رہنا چاہیے جو ع رزقِ جانِ خاصانِ خداست کے زبونِ حق تو کج گداست شکمِ پُری کے لیے دوڑ دھوپ، گھبراہٹ اور پریشانی کم عقلی ہے۔ رزق تو خود تیرے پاس پہنچے گا؛

از برائے غصہ نان، سوختی دیدہ سیر و توکل دوختی

ہیں! توکل کن ملزماں پاوست رزق تو بر تو، تو عاشقِ ترست

اللہ کے غیظ و غضب سے محفوظ رہنے کے لیے اپنے غیظ و غضب کو دبانا اپنے لیے امان نامہ حاصل کر لینا ہے؛

کز ظم غیظ ست اے سپر خطِ امان ختم حق یاد آور و در کشِ عنان

عفو و درگزر کا بدلہ عفو اور درگزر ہے، باری تعالیٰ کے یہاں جزا میں بڑی موشگافیاں کی جاتی ہیں، ان کے عفو میں ہی پناہ ہے؛

عفو کن تا عفو یابی در جزا مے شکا قدمو، قدر اندر سنا

موشگافانِ قدر را ہوش دار قصہ مارا تو نیکو گوش دار

اخلاص اور ظاہر و باطن کی یکسانی نجات کو یقینی بنا دیتے ہیں :

ظاہر و باطن اگر باشد یکے نسبت کس را در نجات اوشکے

توکل ہاتھ پافو توڑ کر بیٹھ رہنے کا نام نہیں بلکہ جدوجہد اور کسب و عمل میں

خدا پر بھروسہ کرنا اور انجام کو اس کے سپرد کرنا ہے۔ توکل عمل میں ہے بے عمل

میں نہیں، اگر توکل میکنی درکار کن،، باری تعالیٰ کی محبوبیت حاصل کرنے کے

لیے کسب میں توکل ضروری ہے :

در توکل جہد و کسب اولیٰ ترست تا حبیب حق شوی، این بہترست

جہد کن، جہدی نہ ماتا وار ہی ورتو از جہدش بمائی، ابھی

شکر، بارگاہِ محبوب تک پہنچنے کا ذریعہ ہے۔ باری تعالیٰ کی نعمتیں غفلت کا

باعث ہو سکتی ہیں۔ اس غفلت کا علاج اس کی پے پے نعمتوں کے مقابلے

میں پے پے شکر گزاری ہے :

شکر جانِ نعمت و نعمت چو پوست

نعمت آرد غفلت و شکر، انتباہ

خوشی اختیار کرنا اور زبان پر قابو رکھنا چاہیے، زبان کے بجائے دستِ سخا

کو کھلا رکھو :

لب بہ بند و کف پر نہ رکشا سخیل زن بگزار، پیش آور سخا

توبہ اور انابت اس لیے ضروری ہیں تاکہ سیئئات محو ہو جائیں اور حسنات

میں اضافہ ہو کیونکہ بغیر توبہ اور انابت چھوٹے سے چھوٹا گناہ بھی بے سزا

کے نہیں چھوڑا جائے گا اور توبہ اور انابت خود عمل خیر سے جس کی جزا کبھی پور

ملے گی :-

توبہ کن مردانہ سر آدربرہ کہ فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ

گر یہ وزاری باری تعالیٰ کی بھر جود و سخا کو جوش میں لانے کا سب سے زیادہ موثر ذریعہ ہے، گر یہ وزاری کے بغیر "بھر بخشش و رخصتے آید بجوش" پھر اس بارگاہِ عز و جلال میں باریابی کے لیے بھی گر یہ وزاری درکار ہے!

کام تو موقوفِ زاریِ دل ست بے تصرع کامیابی مشکل ست

سالک کو کسی لمحے خوف ورجا سے خالی نہ ہونا چاہیے۔ ہر دم اُس کے غضب سے ڈرنا ہے وہ غلط کاریوں سے محفوظ نہیں اور باری تعالیٰ عادل اور بے نیاز۔ ساتھ ساتھ وہ رحیم اور اپنے بندوں پر شفیق بھی ہے اس لیے کسی وقت امید کا دامن نہ چھوٹنا چاہیے۔ باری تعالیٰ کی رحمت ضعیف اور گناہ گار بندے کا بہت مضبوط سہارا ہے سالک کی تربیت میں خوف ورجا کو بڑا دخل ہے۔

حق ہمیں خواہد کہ ہر میر و اسیر بارجا و خوف باشند و حذیر

ایں رجا و خوف در پردہ بود تالیں ایں پردہ پروردہ شود

پرہیزگاری، احتیاط اور تقویٰ کو زندگی کا اصول بنالینا چاہیے، دنیا و آخرت کی کامیابی تقویٰ اور احتیاط پر موقوف ہے:

کار تقویٰ دارد و دین و صلاح کہ از دبا شد بدو عالم صلاح

تقویٰ سے طالب کے وقار میں اضافہ ہوتا ہے جس پر باری تعالیٰ کی ہیبت طاری ہوتی ہے اُس کی ہیبت پوری دنیا پر طاری رہتی ہے۔

ہر کہ ترسید از حق و تقویٰ گزید ترسید از دے جن دانس و ہر کہ دید

اس راہ کے چلتے والوں کے نزدیک ریاضتوں اور

ریاضت و مجاہدہ مجاہدوں کی غیر معمولی اہمیت ہے۔ روح کا نشوونما

نفس سے بے تعلقی پر موقوف ہے۔ نفس کی توجہ تن پر مرکوز رہتی ہے، جب تک

نفس پر قابو نہ ہوتو تن سے تعلق منقطع نہیں ہوتا، نفس پر قابو پانے کا ایک ہی طریقہ ہے اور وہ ریاضت و مجاہدہ ہے۔ ریاضت و مجاہدہ سے روح میں بالیدگی آتی ہے اور نفس کی گرفت سست ہو جاتی ہے۔ جسمانیت سے تعلق میں کمی آتی ہے تو روحانیت سے رشتہ مضبوط ہو جاتا ہے :

ایں ریاضتہاے درویشیاں چہ راست کاں بلا برتن بقاے جا نہاست
مردن تن در ریاضت زندگی ست رنج این تن روح را پائیدگی ست
ریاض و مجاہدہ ہی ایسی مقراض ہے جس سے آشتی تن باریک ہو کر سوزن وحدت کے تنگ سوراخ میں دراسکتا ہے۔ روحانیوں کی مجلس میں شریک ہونے کے لیے روحانیت درکار ہے نہ کہ جسمانیت :

رشتہ را باشد سوزن ارتباط نیست در خور با جمل ستم الخیاط
کے شود باریک ہستی جسمل جز بمقراض ریاضات و عمل
ریاضت و مجاہدہ اس آہنی جسم کا زنگا ردور کرتے ہیں۔ زنگار دور کیے بغیر جسم کی صیقل نہیں ہوتی۔ جسم صیقل ہو کر آئینہ بن جاتا ہے تب ہی خود اپنی ذات کا مشاہدہ ہوتا ہے :

ہمچو آہن تراہنی بیزنگ شو در ریاضت آئینہ بے زنگ شو
خویش را صفائی کن از اوصاف خود تا بہ بینی ذات پاک صاف خود
ریاضت و مجاہدہ راہ سلوک کو متور کرتے ہیں۔ اس تار یک اور پر خطر رستے کو روشنی کے بغیر طے کرنا آسان نہیں :

جہد کن تا نور تو رخشاں شود تا سلوک و خدمت آساں شود
ترکِ رذائل، اختیار فضائل، شریعت کی پابندی،
شیخ طریقت اعمال و اشغال اور مجاہدے سب ضروری ہیں لیکن

ان سب میں شیخ طریقت کی نگرانی لا بد ہے۔ اس ہولناک وادی میں یہ پُرخطر سفر، ہر ہر قدم پر راہ و رسم منزل سے باخبر شیخ کی نگہداشت کا محتاج ہے۔ شیخ طریقت کا ہاتھ پکڑے بغیر سلوک طے کرنے کی ہمت کرنا خوفناک جسارت ہے۔ یہ بے جا حوصلہ مندی فائدہ کجا نقصان پہنچا سکتی ہے :

پیر را بگزین کہ بے پیر این سفر ہست بس پر آفت و خوف و خطر
جن رستوں پر بار بار سفر ہوتا رہا ہے اُن پر بھی بغیر رہنما اور بدرقے کے سفر کرنا پریشانیوں اور دشواریوں کا باعث ہے پھر ایسی راہ پر سفر جس کا پہلے سے کوئی تجربہ نہیں کتنی پریشانیوں اور دشواریوں میں مبتلا کر سکتا ہے :

پس رہے را کہ ندیدستی تو یاسح ہیں ! مرو تہنا، نہ رہ بر سر ملیح
ہر کہ او بے مرشدے در راہ شدہ اور غولان گراہان دو چار شدہ
بڑے بڑے چالاک اور زیر کون کو یہ غولان راہ بے راہ کر چکے ہیں پھر تمھاری کیا حیثیت ہے :

غولت از رہ افکند اندر گز نہ از تو د اہی تہ دریں رہ بس بدند
شاذ و نادر اگر کوئی طالب اس راہ پُرخطر کو تنہا قطع کر لیتا ہے تو حقیقت یہ ہے کہ وہ تنہا نہیں قطع کرتا، شیخ وقت کی مدد در پردہ اس کے ساتھ ہوتی ہے ۔

ہر کہ تنہا، نادر این رہ را برید ہم بعون ہمت پیران رسید
دست پیر از غائبان کوتاہ نیست دست او جز قضیہ اللہ نیست
یہ بزرگ غیر متعلق طالبوں کا لحاظ رکھتے ہیں اور متوجہ رہتے ہیں تو متعلق لوگوں پر ان کی توجہ کا کیا عالم ہوگا :

غائبان را چوں چنین خلعت و مہند حاضران از غائبان لاشک بہ اند

غائبان را چوں نوالہ میدهند پیش مہماں تا چہ نعمتہا نہند
 یہ بزرگ اکسیر کا حکم رکھتے ہیں۔ گھڑی بھر کی ان کے ساتھ معیت کا یا بلٹ دیتی
 ہے تو ان کی نگہداشت کیسے کیسے فائدے رکھتی ہوگی اور طالب کو کیسے کیسے راج
 پر پہنچا دے گی :

یک زمانے صحبت با اولیا بہتر از صد سال بودن در تقا
 گرتن سنگ صخرہ و مرمر شوی چوں بصاحب دل رسی گوہر شوی
 اور یہ تو روزمرہ کا عام تجربہ ہے جس سے کسی کو انکار کی گنجائش نہیں کہ :
 صحبت صالح ترا صالح کند صحبت طالح ترا طالح کند
 ہاں، کسی کے ہاتھ میں ہاتھ دینے سے پہلے دیکھو کمال بہت ضروری ہے۔ اچھی طرح
 جانچ کر لینی چاہیے کہ شیخ محض مدعی ہے یا واقعی وہ عارف باللہ اور زہری کے
 لائق ہے۔ رہبروں کے بھیس میں رہزن بھی ہیں :

چوں ایسے ابلیس آدم روئے بہت پس بہر دستے نشاید داد دست
 زانکہ صیاد آورد بانگ صغیر تا فریب مرغ را آن مرغ گیر
 جو رہنمائی کا دعویٰ کر رہا ہے اُس کا باطن روشن ہے یا نہیں ؛ اس کی معیت سے
 تم اپنے اندر روشنی محسوس کر رہے ہو یا نہیں۔ اس میں گرمی اور حرارت ہے یا نہیں
 اس کی ہم نشینی تم میں حرارت اور زندگی پیدا کر رہی ہے یا نہیں۔ شراب معرفت
 کی خوشبو اُس کے منہ سے پھیل رہی ہے یا بادۂ سرخوش کی بدبو فضا کو آلودہ کر رہی
 ہے :

کار مرداں روشنی و گرمی ست کار دوناں خیلہ و بے شرمی ست
 آں شراب حق ختامش مشکناں بادۂ راختش بود گند و عذاب
 ایسے مدعیان مشیخت جن میں نہ خدا شناسی کا شاہدہ نہ باطنی تاثیر کا شمعہ اور دعوت

توانیا سے زیادہ پُرسور:

ان سے ارادت عام حالات میں عمر کا ضائع کرنا ہے۔ آخر میں بات کھلی بھی تو
از خدا بوسے نہ اورانے اثر
دعوتش افروں ز بخت و بوالبشر
بے فائدہ:

چومکہ پیداکشت کو چیزے نبود عمر طالب رفت، آگاہی چہ سود
ایسا بہت کم ہوتا ہے کہ کچھ طالب اپنی حسن نیت اور ذاتی استعداد سے مقصد
پر پہنچنے میں کامیاب ہو جائیں، یہ گویا غور و فکر اور دیکھ بھال کے بعد حالات
سمت قبلہ، قبلہ سمجھ کر نماز پڑھ لینا ہے:

لیک نادری طالب آید کنز فروغ در حق او نافع آید آں دروغ
اولی قصد نیک خود جلے رسد گر چہ جاں پنداشت آں آب و سد
چوں تحری در دل شب قبلہ را قبلہ نے و آں نماز ادا
ایسی نادر مثالوں پر اعتماد کر کے ارادت میں بے احتیاطی نہ برتنا چاہیے۔
شیخ کے ہاتھ میں ہاتھ دیدینے کے بعد سب پہلی شرط یہ ہے کہ کبر و غرور
چھوڑ کر اس کے سامنے عاجزی اور فروتنی اختیار کی جائے:

پس لباس کبر بیروں کن ز تن ملبس دل پوش در آموختن
یہ بزرگ شاہانہ مزاج رکھتے ہیں اور ملوکانہ عز و نخوت۔ دنیا سے غلامی اور
چاکری کی توقع کرتے ہیں:

نخوتے دارند و کبرے چوں شہان چاکری خواہند از اہل جہاں
ان کے سامنے خاموشی اور مسکنت سے پیش نہیں آؤ تو ان سے فیض نہیں
پہنچتا:

ابن رسولان خمیر راز کو مستمع خواہند اسرافیل خو

جہاں تک عام ادب و احترام کا تعلق ہے وہ اس راہ کی ضروری شرط ہے لیکن مشائخ کے لیے خاص ادب اور غیر معمولی احترام درکار ہے، جب تک ان کے مناسب عزت و احترام ملحوظ نہیں رکھو گے ان سے فائدہ نہیں حاصل ہوگا۔

تانا ادبہا شان بجا گناوری
از رسالت شان چگونہ بر خوری
کے رسانند آں امانت رابتو
تانا باشی پیش شان راکع دور تو
ہر ادب شان کے ہی آید پسند
کا مند ایشاں زالو ان بلند
یہ بزرگ تو دل میں چھپے ہوئے بھیدوں کو بھی جانتے ہیں بلکہ بیم و امید کی طرح
تمہارے دلوں میں پیرے ہوئے ہیں:

چوں رجا و خوف درد لہارواں
نبیست مخفی ہر دے اسرار نہاں
اس لیے ان کے سامنے دل کی نگہداشت بھی ضروری ہے۔ ان کا احترام یہ ہے
کہ دل کے اندر ایسا خیال نہ آنے پائے جو ان کی عزت اور شیخت کے خلاف ہو
دل نگہ دار بیدارے بے حاصل
در حضور حضرت صاحب دلال
پیش اہل تن ادب بظاہر ست
کہ خدا ترا نشاں نہاں راسا تربیت
پیش اہل دل ادب بر باطن ست
زرا نگہ دان شان ہر سرا سرفاطن ست
اور اپنے آپ کو پوری طرح شیخ کے سپرد کر دینا چاہیے۔ اس کے کسی حکم سے تشریف
نہ کرنی چاہیے:

چوں گرفتار ہیں اتلیم شو
ہمچو موسیٰ زیر حکم خضر رو
اُس کی اچھی بُری سب اٹھاؤ
سست و ریزندہ چو آب گل مباحث
چوں گزیدی سیر نازک دل مباحث
نرم گوید سخت گوید خوش بگیر
تاکند ہر جملہ میرانت امیر
ریا کاری کے بغیر اس کے ہر فعل کو صبر اور خندہ پیشانی سے دیکھتے رہو ورنہ

کہیں وہ تمہیں دور باش نہ کہدے :

صبر کن بر کار خضرائے بے نفاق نانگو بدخضر رو، ہذا فراق

اُس کے فعلوں کو حلال و حرام یا زشت و خوب کے عام پیمانوں سے نہ ناپو :

گر چہ کشتی بشکند تو دم مزن گر چہ طفلے راکش تو مومکن

اس کا ہاتھ خدا کا ہاتھ ہے، وہ جو کر رہا ہے خدا کر رہا ہے اور خدا کے کاموں کو حلال و حرام یا اچھا بُرا کہنے کا کس کو حق ہے :

دست اور احق چودست خویش خواند تا ید اللہ فوق ایدیم براند

دست حق میراندش، زندش کند زندہ چہ بود، جان پائیدش کند

حلال و حرام کا ذکر کیا، جہاں وہ ہے وہاں کفر و ایمان تک کی بحث نہیں کفر و ایمان تو رنگ اور پوست ہیں اور وہ سرا سر مغز و معنی :

کفر و ایمان نیست آن جائیکہ پوست نہ انکہ او مغزست، ایں دورنگ پوست
کفر تو یہ ہے کہ شیخ کے ایمان پر شک کیا جائے جیسے کہ یہ موت ہے کہ شیخ کی جان سے بے خبری ہر تلی جائے :

کیست کافر، غافل از ایمان شیخ کیست مردہ بے خبر از جان شیخ

شیخ کا کام طالب کی تربیت کرنی ہے۔ مولانا کے نزدیک اس تربیت کو قول و عمل سے زیادہ تعلق نہیں کہنا اور کتنا علوم و فنون میں بکار آمد ہیں۔ فقر میں صحبت کی اہمیت ہے، شیخ کی توجہ اور جذب درکار ہیں :

علم آموزی، طریقتی قولی ست حرف آموزی، طریقتی فعلی ست

فقر خواہی، آل صحبت قائم ست نے نہ بانٹ کارے آید نہ دست

بزرگوں کے باطن میں جو انوار اور تجلیات ہیں ان کو جاننے بلکہ محسوس کرنے کا نام فقر ہے اور یہ قبیل و قال یا کتابوں اور بیاضوں سے حاصل نہیں ہوتا۔ یہ دل

میں اترتے ہیں :

دانش انوارست در جان رجال نے زراہ دفترونے قیل وقال

یہ جان سے جان حاصل کرتی ہے زبان یا کتابوں سے دماغ اخذ نہیں کرتا :

دانش آن راستا ند جان زجاں نے زراہ دفترونے از زبان

سالک کا دل اگر ان اسرار رموز کا دفتر بن گیا ہے اور اس کو سب محفوظ اور اس کے سامنے سب کا حضور ہے تو یہ فقر نہیں فن ہے، راز دانی نہیں سخن دانی ہے :

در دل سالک اگر هست آن رموز رمز دانی نیست سالک را ہنوز

یہ اسرار و رموز جب تک محسوس نہ ہو جائیں اور نور جاں اُن کو دل میں منور نہ کر دے فقر کا دروازہ نہیں کھلے گا :

نادرش را شرح آن سازد ضیا پس الم نشرح بفرما ید خدا

کہ درون سینہ شرحت دادہ اکیم شرح اندر سینہ ات بہادہ اکیم

ایسی حالت میں عام طالب کے لیے کس طرح ممکن ہے کہ بغیر شرح صدر کے اس کو کچھ حاصل ہو۔ شیخ کا باطنی فیض ہی طالب میں باطنی اسرار و رموز کو منور کر کے اس کے سینے کو کھول دیتا ہے۔

وادی عشق

سلوک کا دوسرا مرحلہ سچا اور حقیقی عشق ہے اسے اس راہ کا یہ بہت سخت

۱۔ مولانا نے ایک غزل میں عشق کے دس مقام قرار دیے ہیں : ادب، تہذیب و دیرہ تمناک، تقویٰ، صبر، تقدیم، سخاوت، علم، مسکنت، عرفان اور دسواں بیباکی۔ ملاحظہ ہو صاحب المثنوی از قاضی تلمذ حسین ص ۳۹۹۔ ۴۰۰۔

مرحلہ ہے۔ یہ خود سراسر آگ ہے اور اس کے راہی کی ہر سانس شعلہ ہے۔

آتش ست اس بانگِ نائے ونیت باد ہر کہ اس آتش ندار ونیت باد
یہ شعلہ لپکتا ہے تو معشوق کے سوا ہر شے کو جلا کر خاک کر دیتا ہے :

عشق آں شعلہ است کہ چوں برفروخت ہر چہ جز معشوق باقی جملہ سوخت
آدمی کی کیا حقیقت ہے سمندروں کو آبِ بالی کر رکھ دیتا ہے، پہاڑوں کو ریگ
کی طرح پیس ڈالتا ہے۔ آسمان کو ٹکڑے ٹکڑے کر دیتا ہے اور زمین میں
لرزہ ڈال دیتا ہے :

عشق جو شد بحرِ رماند ریگ عشق شاید کوہِ رماند ریگ
عشق بشکافد فلک را صد شکاف عشق لرزاند زمین را از گراف
یہ ایسا سودا ہے جس کے بعد کوئی سودا نہیں رہتا، نہ جسمانی نہ نفسانی؛ سب کو
اپنی آگ میں بھسم کر دیتا ہے :

شاد باش، اے عشق خوش سوداے ما اے طیب جملہ علتہائے ما
اے دواے نخوت و ناموس ما اے تو افلاطون و جالینوس ما
ہر کرا جامہ ز عشقے چاک شد اور حرص و عیب کلی پاک شد
گر یہ وزاری اس مرض کی خاص علامت ہے، آنکھیں نہیں، اس بیماری میں ل
روتا ہے :

عاشقی پیداست از زاری دل نیست بیماری چو بیماری دل
عام بیماریوں کے برخلاف اس میں ایک خاص ندرت ہے کہ یہ اسرارِ الہی کا آئینہ
ہے ۔

علتِ عاشق ز علتہا جداست عشق اصطرلاب اسرارِ خداست
عشق کے اس ہوش کو عاشق بے ہوش ہی محسوس کر سکتا ہے، باہوش کے بس

کی بات نہیں:

محرم میں ہوش جز بیہوش نیست مرزبان را مشتری جز گوش نیست
عشق شرح و بیان کی چیز نہیں، جو کچھ کہا جائے حقیقت اُس سے بہت بالاتر ہوتی ہے:-

ہر چہ گویم عشق را شرح و بیان چوں لعشق آیم خجل باشم از ازاں
زبانی روشنی پڑتی ہے لیکن خود عشق کی بے زبانی کہیں زیادہ روشن ہے:

گرچہ تفسیر زباں روشنگرست لیک عشق نے زباں روشن ترست
یہ اپنی وسعتوں اور گہرائیوں کی وجہ سے گفت و شنید کے پیمانوں میں نہیں سما سکتا
سمندر کے قطرے کون گن سکتا ہے، پھر عشق کا سمندر نہ دنیا کے ساتوں سمندر
مل کر بھی اس کی برابری نہیں کر سکتے

در نگین عشق در گفت و شنید عشق دریا ہست قعرش ناپید

قطرہائے بحر را نتوان شمرد ہفت دریا پیش آں بحرست خورد

عاشق کی زندگی یہ ہے کہ دن رات غم عشق میں گھلتا ہے، دن رات ختم ہو جاتے ہیں
اور عشق کی آگ نہیں ختم ہوتی۔ عاشق کو اسی زندگی میں لطف آتا ہے۔ اگر یہ سوز

ہے تو سب کچھ ہے:

در غم ما روز ہا بیگانہ شد روز ہا با سوز ہا ہمارا شد

روز ہا اگر رفت، گواہ ہا ک نیست تو ہماں، اے آنکہ چوں تو پاک نیست

عاشق کی غذا فقط عشق ہے، ہستی کا بندھن اس کے لیے کوئی قیمت نہیں رکھتا،

عشق اُس سے کہیں زیادہ قیمتی ہے:

عشق، ناں بے ناں غذائے عاشقست بند ہستی نیست ہر کو صادقست

انہیں ہستی سے کوئی سروکار نہیں، سرمایہ ہستی نہ رکھتے ہوئے عشق،

گویا سود ہی سود ہے اور بغیر اصل کے :

عاشقاں کا رہنبرد باوجود عاشقاں راہست بے سرمایہ سود
پھر جسم کی ان کے لیے کیا اہمیت ہے، ہزار جسم ہوں تو ان کے لیے تن کا عشق الہی
ان کی غذا، ان کو مادی غذاؤں کی کیا حاجت :

عاشقے گزشتہ عشق نیرداں خور و قوت صد بدن پیشش نیرزد ترہ قوت
عشق کا پہلا مطالبہ سر کا تذرانہ ہے۔ حضرت اسماعیل کی طرح سر سامنے رکھ دو
اور ہنسی خوشی جان قربان کر دو۔ محبوب کے ہاتھوں عاشق کا قتل، اس سے
بڑی خوشی اور کیا ہوگی :

ہمچو اسماعیل پیشش سربہ شاد و خنداں پیش تنیش جاں بدہ
عاشقاں جامِ فرح انگہ کشند کہ بدست خویش خوابانِ شان کشند
عشق کا ایک درجہ یہ ہے کہ اپنے عکس کے بجائے معشوق کا عکس دیکھے، حور سامنے
ہو تو حور کے بجائے محبوب نظر آئے :

از قدرِ گریہ عطش آہے خورند در درون آبِ حق را ناظرند
صورت عاشق چو فانی شد درو پس در آبِ اکنوں گرا بیند بگو
حسنِ حق بیند اندر روئے حور ہمچو مردِ آب از صنعِ غیور
پھر اس درجے سے بھی گزر جانا ہے اور اب عشق ہی عشق رہتا ہے، اپنے سوا
ہر شے کو کھا لیتا ہے۔ پوری کائنات، چہ دنیا و چہ دین اس کی چو پچ کا ایک
دانا نہ ہے۔

ہر چہ جز عشق ست شد با کول عشق دو جہاں یک دانا پیش نول عشق
اس کے بعد صرف محبوب رہتا ہے اور ہر شے فنا ہو جاتی ہے۔ حق کے سوا ہر معبود
بلکہ ہر موجود محو ہوتا ہے :

تینغ لاد قتل غیر حق بر اند درنگر زراں پس کہ بعد لاجہ ماند
 ماند الا اللہ باقی جملہ سوخت شاد باش اے عشق شریک سوز رفت
 عاشق کی صورت پردہ ہے واقع میں معشوق ہی معشوق ہے۔ عاشق کی زندگی
 تو معشوق کی زندگی میں محو ہو گئی؛ معشوق بول رہا ہے، معشوق کے بال و پر
 گرم پرواز ہیں ورنہ عاشق تو مرغ بے بال و پر ہے؛
 جملہ معشوق ست و عاشق پردہ زندہ معشوق ست و عاشق مردہ
 چوں نباشد عشق را پر وایے او او چو مرغے ماند بے پر وایے او

وادی معرفت

سلوک کا تیسرا مرحلہ باری تعالیٰ کی معرفت ہے۔ اس وادی کی وسعتوں کی
 کوئی حد اور نہایت نہیں، راہ ہی راہ ہے، دیوان اور ایوان نہیں۔ چلنے والوں کی
 قطاریں ہیں یا تھک کر بیٹھ جانے والوں کے پڑاؤ۔ نہ صدر نہ صدر نشین۔ رستہ
 ہی مسافت اور وہی منزل، راہی صدر اور بالانشین؛
 بے نہایت حضرت ست اس بارگاہ صدر را بگذار، صدر نشست راہ
 تجلیوں اور انوار کی کوئی انتہا نہیں، لمحہ بہ لمحہ نوبہ نوبہ؛ ایک سے ایک بالاتر،
 خوب تر اور عجیب تر؛

چوں گزشتنی زراں دگر تو ترسد آں یکے بالاتر ازوے درسد

سلوک کی غایت وصول ہے لیکن وصول کے بعد سیر ہی سیر ہے جس کا کوئی آخر نہیں
 نہ سر نہ پاؤ، وسعت ہی وسعت، ایک کو دوسرے کی خبر نہیں، نہ کسی کی مسرت

کی وجہ معلوم نہ کسی کی حیرانی کے سبب کا پتہ، سب ایک دوسرے سے بے تعلق،
 ہر یکے از حالِ دیگر بے خبر
 ایں دریاں حیراں کہ اوازِ حسرتِ خوش
 ویاں دریاں خیرہ کہ حیرتِ حسرتِ خوش
 نہ رستوں کی کوئی محدود تعداد نہ نزدِ بالوں اور سیڑھیوں کی کوئی مقرر شمار سب کا
 رخ بالا کی طرف:

نزدِ بانہا نیست پنہاں در جہاں پایہ پایہ تا عنانِ آسماں
 ہر جماعت کا ذوق الگ اور اس کا رخ الگ، جیسا ذوق ویسی نزدِ بان اور سیڑھی
 اور اسی کی طرف اس کی سیر:
 چشمِ ہر قومے بسوے ماندہ است کانِ طرف یک روز ذوقِ ماندہ است
 ہر سیر کی منزلِ جدا، ہر عروج کی معراجِ دوسری:

ہر گمراہ را نزدِ بانے دیگر ست ہر روش را آسمانے دیگر ست
 عرفان کے اس ناپید اکنار اور بے تحاشہ سمندر میں سیاحت کی حدِ پیراک کی اپنی
 سکت پر موقوف ہے اور یہ سکت محدود ہے۔ اس حد سے زیادہ کی تمنا، آرزو
 خام ہے، پہاڑ کو اس کی جگہ سے اکھڑ دینا تنکے کے بس کی بات نہیں:
 آرزوِ منخواہ لیک اندازہ خواہ برنتا بد کوہ را یک برگ کاہ

وادیِ استغنا

سلوک کا چوتھا مرحلہ استغنا ہے۔ اس وادی میں قدم قدم پر خطرہ ہے
 بارگاہِ بے نیاز، نہ وہاں کسی کا عجز درکار، نہ کسی کی بندگی کی حاجت، نہ کسی
 کا ڈرنے سے لالچ۔ قوموں کی قومیں تباہ و برباد کر دی گئیں، بڑے بڑے
 متکبر اور باجبروت شاہنشاہوں کا تختہ الٹ دیا گیا:-

درنگر احوال فرعون و شمود
 قوم لوط و قوم صالح، قوم ہود
 حال نمود و ستمگر و درنگر
 در مال قوم نوح افکن نظر
 نابدانی حق سمیع ست و علیم
 فارغ ست از ترس و امید باک ہم
 ہزار ہا اسرائیلی بچے قتل ہو گئے اور حضرت موسیٰ کی دشمن کے گھراس کی آنکھوں
 کے سامنے پرورش ہوتی رہی :

صد ہزاراں طفل میکشت از برون
 خصم اندر صدر خانہ در درون
 تیرہ و تار یک خاک کا پتلا علم کے جھنڈے ساتویں آسمان پر گاڑ دے اور نور
 مصطفیٰ سے بنے فرشتے جن کا اوڑھنا بچونا، کھانا پینا تسبیح و تہلیل، جن کی
 زندگی اطاعت و فرمان برداری، شکست کھا جائیں، نام و ناموس خاک میں
 ملائیں، اُس بارگاہِ عز و استغنا میں کوئی مجنبت نہیں :

آدمِ خاکی ز حق آموخت علم
 نام و ناموس ملک را در شکست
 تا بہ ہفتم آسمان فروخت علم
 کوری آنکس کہ با حق در شکست

ابلیس اپنے علم و فضل اور عبادت و ریاضت کی بدولت معلم ملکوت، بلعم باعور
 کے علم و عمل کا کون حریف لیکن اس بارگاہِ بے نیازی میں ناز کی کہاں گنجائش
 کوئی اپنے علم و عمل پر نازاں، کوئی اپنی آتشیں آفرینش پر مغرور، سب عبادتیں
 اور ریاضتیں منہ پر مار دی گئیں، علم و فضل ٹھکرا دیے گئے ۔

صد ہزاراں سال ابلیس لعین
 پنجہ زرد با آدم از نازیکہ داشت
 بود ز ابدال و امیر المومنین !
 گشت رسولِ پچوں گئی قتلِ چاٹ

بلعم باعور دنیا بھر کا مقتدر اور مطاع، ذرا سے غرور میں بساطِ پلٹ دی
 گئی، ذلت و خواری سے دھتکار دیا گیا :

بلعم باعور را خلقِ جہاں
 سغیہ شد مانند عیسیٰ زماں

پنجہ زوہاموسی از کبر و کمال آپنناں شد کہ شنیدستی تو حال
یہی دو نہیں، دنیا میں لاکھوں ابلیس اور ہزاروں بلعم ہوئے اور ہیں لیکن اُس
بارگاہِ صمدیت سے مردود ہو گئے :

صد ہزار ابلیس و بلعم در جہاں ہمچنین بود ست پیدا و نہاں
پھر اُس بارگاہِ بے پروا میں استحقاق اور بے استحقاقی بھی حق نہیں :
لیک حق اصحاب و نا اصحاب را در کشاد و برد تا صدر سرا
با کفش نامستحق و مستحق معتقان رحمت اندازند بر برق
غیر یار اور اپنے غیر، نہ اس سے لیکانگی نہ اُس سے بے گانگی :

اے بگردہ یار ہر اغیار را وے بدادہ خلعت گل خار را
ایسی پُر خطر وادی کو سر کر لینا کس کی قدرت ہے، اس مرحلے سے گزار
دینا اُسی کی عنایت کا کام ہے اگر اس کی دست گیری نہ ہو تو خود مجاہدے
اور ریاضتیں فتنہ اور عذاب :

یک عنایت بہ ز صدگوں اجتہاد جہد را خوف ست از صدگوں فساد
مولانا کا استغنا، انانیت، کبر اور بغاوت و سرکشی کے مقابل ہے، رحمت
و شفقت سے قرین، یہ کرم ہے قہر میں مستور۔ یہ خلافت ازس شیخ عطار
کی وادی استغنا ہمہ بے نیازی اور ہمہ بے پروائی ہے لیکن شیخ کی نظر
ذات پر مرکوز ہے اور مولانا کا رُخ اخلاقی ہے ۔

وادی توحید

سلوک کا پانچواں مرحلہ توحید ہے۔ یہ وادی حسی اور مادی عالم سے

پرے اور ماورائے۔ وادی استغنا سے طالب یہاں پہنچتا ہے تو حیات اور
ماذیات سب پیچھے رہ جاتے ہیں اور وہ عالم حس سے نکل کر شجرید اور توحید کی
دنیا میں آجاتا ہے۔ یہاں وحدت ہی وحدت ہے اور وہ اس پر چھا جاتی ہے،
زراں سوئے جس عالم توحیدوں گری خواہی بدوں جانب براں
یکی اور وحدت اس وادی کا رنگ ہے، ہر شے اس منزل میں محو ہو جاتی ہے، خود طالب
بھی محو ہو جاتا ہے۔ توحید باری کو بعین الیقین محسوس کرنے کے لیے ہر ماسوا کے
ساتھ خود بھی آتش وحدت میں جلنا پڑتا ہے:

چہیست توحید خدا، آموختن خوشتن را پیش واحد سوختن
وحدت مجرد کی ہستی میں اپنی ہستی کو کچھلا دینے سے ہی طالب وحدت بنتا ہے اور
یہ تانا بانے میں بدل جاتا ہے:

ہستیت در ہست آن ہستی نواز ہچوس در کیمیا اندر گزار
'من' و 'تو' ہی نہیں بلکہ سب 'من'، ایک ہو جاتے ہیں اور ایک ہی وحدت میں
سب گم ہو جاتے ہیں:

ایں 'من' و 'ما' ہمہ یکجاں شوند عاقبت مستغرق جانان شوند
زمانہ اور اس کے فرق محو ہو جاتے ہیں، ازل اور ابد میں، ماضی اور مستقبل کا انداز
نہیں رہتا۔ روز و شب کا چکر چلنا بند ہو جاتا ہے۔ وحدت ہی وحدت رہ جاتی

ہے۔
تاز روز و شب گذر کردم چنان کہ ترا سپر بگذر دلوک سناں
عدو، شخصیت اور امتیاز سب جاتے رہتے ہیں۔ راہی ایک ہو یا ہزار، اس
سنسان بیابان میں سب سر ایک ہی گریہاں سے وحدت بن کر نکلتے ہیں۔

عاشقاں اندر عدم خمیہ زدند چوں عدم یک رنگ و نفس واحدند
 اس وادی میں دوئی دیکھنا کج نظری اور جھینگاپن ہے۔ نظر میں کجی آئی اور خود بینی
 آگئی، دوئی دکھنے لگی، عین الیقین کی کیفیت ختم ہو گئی، شہرے اور سوالات
 ابھرنے لگے۔ نظر سیدھی ہوئی اور وحدت ہی وحدت دکھنے لگی، شبہوں اور
 سوالوں کے جواب خود بخود ہو گئے،

چشم کثر کردی، دودیدی قرص ماہ چوں سوال ست اس نظر در اشتباہ
 راست گرداں چشم را در اشتباہ تا یکے بنی تو مرہ رانک جواب
 دجلہ وحدت کو دیکھ لینے کے بعد دیکھنے والوں نے مستی و طرب میں آکر اپنی شخصیت
 کے خم کو چکنا چور کر دیا ہے، چکنا چور کرنے سے یہ خم کامل ہوا، اس میں کمی نہیں
 آئی۔ خم ٹوٹ چکا لیکن پانی ویسے کا ویسا باقی ہے اور خم کا جزو، جزو و سرستی میں
 رقصاں ہے، اُس پر عجیب حالت طاری ہے،

آنکہ دیدندش ہمیشہ بخود زند اے ز غیرت برسبو سنگے زرد
 و اے سبوز اشکست کامل تر شدہ صد درستی زیں شکست انگختہ
 عقل جزوی را غورہ این محال اب نہ خم دکھے نہ اس کا پانی حق ہی حق ہے، شنید نہیں، اب دید ہے،
 نے سبو پیدا دریں حالت نہ آب خوش بہ ہیں، واللہ اعلم بالصواب

یہ مرحلہ فنا کے مطلق نہیں ہے۔ وحدت کو وحدت ہو کر خود میں محسوس کر لینے
 کی منزل ہے اور بس۔ یہ مجھ بے ذوق کی فہم ہے، اہل ذوق زیادہ صحیح تفریق
 کر سکیں گے۔ اور انہی کا یہ میدان ہے۔

وادی حیرت

سلوک کا چھٹا مرحلہ حیرت ہے۔ سالک تجلیاتِ الہی کی کثرت اور رنگارنگیوں سے حیران اور دہشت زدہ ہو جاتا ہے، کبھی ایک طرح کی نور افشانی اور کبھی پہلی سے بالکل مختلف اور متضاد جلوہ فگنی اور سہرا یک انوکھی۔ سالک پر زبردگی طاری ہو جاتی ہے اور سوش اُڑ جاتے ہیں، نظر خیرہ ہو جاتی ہے؛

گہ چنیں بنماید و گہ ضد ایں جز کہ حیران نباشد کا ردیں

اسرارِ حقیقت کے مشاہدے سے یہ حیرت زدگی ایسی نہیں ہے کہ نظریں ادھر سے پلٹ جائیں۔ نظریں ادھر ہی جم کر رہ جاتی ہیں، سالک حقیقت میں محو ہو جاتا ہے، ہمہ سرستی و جوش۔ یہ اپنی اپنی استعداد ہے کہ کوئی محبوب حقیقی کو ٹھکڑی باندھے دیکھتا رہتا ہے اور کوئی خود اپنے آپ میں اُس کو محسوس کرنے لگتا ہے اور ساری تجلیاں سمٹ کر خود اس میں آ جاتی ہیں،

کا ملان کنز سر تحقیق آگہ اند بے خود و حیران و مست و والہ اند

نہ چناں حیراں کہ شیش سوئے اوست بل چنیں حیراں کہ غرق و مست و ست

اں یکے راروے اوشد سوئے دوت دین یکے راروے اذ خود وے اوست

نہ رونا نہ ہنسنا، پہلی جان گئی اور دوسری اُس کی جگہ آگئی۔ اس آسمانِ دریں

سے بہت دور ہو چکتا ہے، تب ہی یہ حیرت اس پر طاری ہوتی ہے نہ اُس

کی طلب پہلی رہی نہ مطلوب پہلا رہا۔ یہ طلب کہنے سننے سے بالاتر ہے،

اس کیفیت کا اظہار ناممکن۔ جمال بے چون اور حسن بے چکوں میں کھویا ہوا، بحر

حقیقت میں گم۔ نہ اس سے رہائی، نہ کسی کو اُس سے آشنائی، بوڑھے چنگ

نواز کو حضرت عمر کے جذبِ دروں نے دفعتاً جہاں پہنچا دیا تھا، مولانا اس کی

کیفیت کو بیان کرتے ہیں :

ہم جو جان بے گریہ و بے خندہ شد
جیرتے آمد در دانش آں زمان
جستجوے از ورایے جستجو
جستجوے از ورایے حال و قال
غرقہ نے کہ خلاصی باشدش
یا بجز دریا کسے یشتا سدش

بحر حقیقت کے شناوروں کی ظاہری سوچ بوجھ جاتی رہتی ہے، اُن کی لوحِ دل عام علوم و فنون سے صاف ہو جاتی ہے۔ یہ جہالت اور غفلت نہیں۔ بخارائے علم و فضل سے اگرچہ ان کا تعلق منقطع ہو جاتا ہے لیکن بخارائے معرفت خود ان کے اندر جنم لے لیتا ہے جس کے سبب باشندے اُسی کی طرح اپنی سوچ بوجھ کو چھوڑ کر انوارِ معرفت کی گونا گوں اور نور بہ نوتا بانیوں میں کھوئے ہوئے ہوتے ہیں :

عقل بفروش و ہر حیرت بخر
رو بخواری نے بخارائے پسر

ساکنانِ محفلش لایفقہوں
تا بخارائے دیگر بینی دروں

یہ گم شدگی اور ہوشِ ربانی خود ہر جہتی اور جامع علم ہے اُن پر کوئی شے مخفی نہیں ہوتی۔ پیش و پس اور چپ و راست اُن پر سب عیاں ہوتا ہے جو ہمہ علم و ہمہ دانش پر نظر کیا جائے ہو اس کے علم و دانش کا کیا کہنا :
برو لے کو را تجر با خداست کے شود پوشیدہ راز چپ راست

زمان و مکان کی حدوں سے نکل جانے کا رستہ یہی حیرت اور ربودگی ہے۔
زمان و مکان کے تنگنائے میں رہنے والے اُس عالم کو کیا جانیں۔ وہ محسوس کرنے کا ہے سمجھنے کا نہیں :

ساعت از بے ساعتی آگاہ نیست ترانکش آں سو جز تخیل راہ نیست

عقل و خرد ظن و تخمین ہے اور حیرت سراسر اقیان اور دید :

زیر کی بفروش و حیرانی بخر زیر کی ظن ست و حیرانی نظر

اس سرگشتگی کی وجہ سے اگر سر عقل و خرد سے خالی ہو گیا ہے تو بدلے میں ہر
سر مستقل سر بن گیا ہے، عقل و خرد سے پر :

زیریں سراسر حیرت گرین عقلت رود ہر سر مروت سر و عقلے شود

یہ حیرانی اور ابلیہی خود زبان حال سے رشد اور ہدایت کا مطالبہ ہے :

چونکہ حیراں گشتی و گنج و فنا بان زبان حال گفتی ، اھدنا ،

اس مطالبے کا جواب یہ ہے کہ چاروں طرف سے اللہ کی مدد اپنے گھیرے میں
لے لیتی ہے :

پس ہمیں حیراں و والہ باش و پس تا در آید نہ حق از پیش و پس

اس راہ کے راہی اسی حیرت کو حیرت کہتے ہیں جس کے ساتھ نہ ذکر رہتا ہے
نہ فکر :

حیرتے باید کہ رو بد و فکر را خرد و حیرت فکر را و ذکر را

اس حیرانی کو ان کی حاجت بھی نہیں ہوتی ، اس کی گردن میں دوست کا طوق

ہے اور اس کا ارادہ و اختیار سب راہ راست اس کو پکڑے پھرتا ہے :

ابلیہ کو والہ و حیران دوست باشد اندر گردن اولوق دوست

یہ حیرانی باہر سے ساکت اور خاموش کر دیتی ہے لیکن اندرون کو مستی اور خوش

سے بھر دیتی ہے :

حیرت آں مرغ ست خاموش کند بر نہد سردگ و پر جوشت کند

مولانا کی حیرت اور شیخ عطار کی حیرت میں بنیادی فرق ہے۔ مولانا کی حیرت

سکون و طمانیت ہے جو باطنی مستی اور سرخوشی کو دبائے ہوئے ہے، ہمہ دید اور ہمہ معرفت ہے، براہ راست جذب اور کشش ہے۔ استغراق کے ساتھ عروج اور طلب ہے۔ ذکر و فکر کی احتیاج کے بغیر رشد و ہدایت ہے، اور ایقان و محو ہے۔ برخلاف ازیں شیخ کی حیرت درد، سوز، بے تیشی اور حسرت و تائفت ہے۔ سوختگی کے بعد افسردگی، نہ راہ کا پتہ نہ منزل معلوم، عشق اور محبت لیکن معشوق اور محبوب نامعلوم، نہ اسلام نہ کفر، نہ فنا نہ بقا، کامل اور مجبور پور جہالت و غفلت غرض یہ کہ شیخ کی وادی حیرت ایک خارزار ہے اور حیرت زدہ راہی مہوت اور مضطرب و بے چین گویا قبض کی انتہائی سخت کیفیت جبکہ مولانا کی حیرت بسط کی حالت ہے یہ واللہ اعلم بالصواب۔

وادی فنا

سلوک کا سا تواں اور اپنے انداز کا آخری مرحلہ فنا ہے۔ مولانا کے سلوک کی یہی منزل مقصود ہے۔ اُن کی پوری تعلیم اور ارشاد گویا اسی کی طرف دعوت اسی کی تشریح اور اسی کے مختلف احوال، کیفیات اور اقسام کی تفصیل ہے اہل فنا و بقا کے مقامات و مراتب کا بیان، اس راہ کے خطرات کی طرف اشارہ، آثار اور علامات کی توضیح، دشواریوں کی نشان دہی اور سوختگان شمع الوہیت کے شیطانات اور ان کی توجیہ مولانا کا خاص مضمون ہے۔ خلاصہ یہ کہ مثنوی کا مبداء اور منتہی، غرض و غایت گویا فنا ہے اور اس کی چھاپ مثنوی پر بہت گہری اور نمایاں ہے۔

فنا کی اُن مختلف صورتوں اور ان کی گونا گوں کیفیتوں کو جو مولانا کے یہاں بیان ہوئی ہیں، سمجھنے کے لیے فنا کی توضیح اور تھوڑی تفصیل ضروری ہے، ان کے بغیر مولانا کے بعض ارشادات اور مشاہدات کی فہم میں دشواری ہوگی میں نے مولانا کے بعض پیش رو بزرگوں کے بیانات اور ان کے تجربوں اور مشاہدوں کو تاریخی ترتیب سے جمع کر دیا ہے، ان بیانیوں سے فنا کے تصور کی تشریح بھی ہو جائے گی اور اس تصور کے متعلق غلط فہمیاں بھی دور ہو جائیں گی، ساتھ ہی ساتھ مولانا کے تاثرات اور بیانات بھی واضح ہو جائیں گے۔

فنا کی عام تشریح عدم مطلق یا شے کی اصل حقیقت کے بالکل نابود ہو جانے کا نام نہیں بلکہ کسی حقیقت کی کچھ خصوصیات کے زائل ہونے کا نام فنا ہے۔ کسی شے کی کچھ خصوصیات زائل ہوں گی تو خود بخود کچھ نئی پیدا ہوں گی اور پہلی کی جگہ لیں گی۔ اس نئی آمد کو بقا کہا جاتا ہے، کسی جسم سے اس کی سیاہی دور ہوئی اور اس کے بجائے سپیدی آگئی۔ یہ سیاہی کی فنا اور سپیدی کی بقا ہے۔ فنا اور بقا ایک طرح سے لازم و ملزوم ہیں، ایک کا بیان دوسری کا ذکر ہے، بقا میں کسی وصف کے استمرار اور پہلے سے موجود ہونے یا رہنے کو کوئی دخل نہیں۔ فنا رفت اور بقا آمد ہے اور لیں۔ ہاں صرف اتنا اضافہ ہے کہ صوفیہ ہر طرح کے اوصاف کی آمد و رفت کو بقا اور فنا نہیں کہتے بلکہ ادنا کے زوال کو فنا اور اعلا کے ظہور کو بقا کہتے ہیں۔

چونکہ ہر ادنا کیفیت کی رفت فنا اور اعلا کی آمد بقا ہے، کسی خاص وصف اور خاص کیفیت کی تمیز نہیں، اس لیے فنا اور بقا کے متعلق مشائخ کے تاثرات الگ الگ ہیں، کسی نے عام ما آہنگیوں یا معاصی کی رفت کو فنا اور ہم آہنگیوں یا طاعات کی آمد کو بقا کہا ہے۔ کسی نے رغبت، حرص اور امیدوں کے زوال کو

فنا کا نام دیا ہے گویا اوصافِ رفیہ کی رفت فنا اور خصائلِ حمیدہ کی آمد بقاء ہے۔ کسی نے قبض کو فنا مانا ہے اور بسط کو بقاء۔ یہاں فنا اور بقاء کے ان عام استعمالوں سے بحث نہیں بلکہ وہ فنا اور بقاء مراد ہے جو سلوک کے ہفت گانہ مراحل میں آخری مرحلہ اور تکمیل سلوک کی منزل ہے اور اکابرِ شیوخ کا ممتاز درجہ ہے۔

فنا کے متعلق شیوخ طریقت کے اقوال بقاء اور فنا کی مختلف تشریحیں منقول ہیں لیکن یہ اختلاف تعبیروں اور اسلوبوں کا ہے حاصل اور معنی کا نہیں۔ سب نے ایک ہی کیفیت کو اپنے اپنے تجربوں کے موافق بیان کر دیا ہے یا کسی خاص تاثر کو نمایاں کیا ہے جو صرف رنحوں کا فرق ہے اصل حقیقت کا نہیں۔

ابو عبد الرحمن سلیمی نے شیخ ابو یعقوب فہر جویری کی تشریح نقل کی ہے کہ باری تعالیٰ کے احکام کی تعمیل میں سالک کا اپنے کردار کو محسوس نہ کرنا فنا ہے اور باری تعالیٰ کی براہِ راست فعالی دیکھنا بقاء ہے۔ ابوالعباس کے نزدیک حق کا مشاہدہ فنا ہے۔ ان کے تجربے میں یہ کیفیت لذت و سرور سے خالی ہوتی ہے حق تعالیٰ کے متعلق ساری قیل و قال جاتی رہتی ہے۔ قیل و قال کا باقی رہنا مشاہدہ نہیں بلکہ حجاب ہے۔

ابوالقاسم قشیری فرماتے ہیں کہ اپنے آپ اور خلق سے فنا ہونے کے یہ معنی ہیں کہ باوجود اپنے آپ اور خلق کے موجود ہونے کے اپنی اور خلق کی ہستی کا علم و احساس جاتا رہے۔ افعال، اخلاق اور احوال کے فنا ہونے کے معنی تو

یہ ہیں کہ افعال، اخلاق اور احوال خود زائل ہو جائیں لیکن ذات اور خلق کی فنا کے یہ معنی نہیں کہ ذات اور خلق زائل ہو جائیں بلکہ ان کے فنا ہونے کا مطلب یہ ہے کہ ان کا احساس زائل ہو جائے، اس کی ایسی مثال ہے جیسے کوئی شاہی حضور میں شاہانہ شان و شوکت کو دیکھ کر اپنے آپ سے اور اہل مجلس سے بالکل غافل ہو جائے۔ اس فنا کے لیے صفات باری کی بقا لازم ہے۔ بقا بصفات حق شہود حق میں فنا ہو جاتی ہے اور شہود حق استہلاک باللہ یا استغراق سے فنا ہو جاتا ہے۔

شیخ علی ہجویری نے خراز یوں کے شیخ طائفہ ابو سعید خراز کا قول نقل کیا ہے کہ فنا یہ ہے کہ بندے سے احساس بندگی جاتا رہے اور بقا یہ ہے کہ مشاہدہ حق پیدا ہو جائے۔ شیخ ابو سعید خراز وہی بزرگ ہیں جنہوں نے فنا اور بقا کو خاص تقیروں کی حیثیت میں سب سے پہلے استعمال کیا ہے۔ یہ سالک کی نظر سے اپنا کردار محو ہو جائے گا اور حق تعالیٰ کی براہ راست فطالی سامنے ہوگی تو اس کے تمام افعال و اعمال کا تعلق باری تعالیٰ سے ہوگا نہ کہ خود اس سے اور وہ مشاہدہ حق اور جمال الہی سے باقی ہو جائے گا۔ شیخ ابراہیم شیبانی نے کہا ہے کہ فنا اور بقا کا مدار اخلاص، وحدانیت اور عبودیت کی درستی پر ہے، اس کے علاوہ سب مغالطے اور زندقہ والحاد ہے۔ یعنی فنا کو اصل بندے کی فنا سمجھنا اور بقا سے بندے کے بجائے حق کی بقا ماننا، تندرستی ہے۔ ان بزرگوں کے یہ اقوال معنی کے لحاظ سے سب قریب قریب ہیں، ان کی حقیقت اتنی ہے کہ باری تعالیٰ کے عز و جلال کا مشاہدہ اور دل میں اس کی عظمت و کبریا کی احساس اتنے غالب آجاتے ہیں کہ دنیا اور آخرت نسب بھول میں

پڑ جاتے ہیں۔ احوال و مقامات غائب ہو جاتے ہیں، کرامتیں محو ہو جاتی ہیں۔ اس حالت میں عقل و نفس فنا ہو جاتے ہیں اور فنا ہونا بھی سامنے سے جاتا رہتا ہے۔ زبان پر حق ہوتا ہے اور تن بدن پر خشوع و خضوع طاری ہو جاتا ہے۔
 شیخ فرید الدین عطار نے وادی فقر و فنا میں جن خیالات کا اظہار کیا ہے ان کا حاصل یہ ہے کہ یہ مشاہدہ حق کی منزل ہے۔ اس میں گفت و شنید ہوش و حواس سب زائل ہو جاتے ہیں۔ سالک کے اپنے تصرفات جاتے رہتے ہیں، اس کا کوئی تصرف، کوئی فعل اس کا اپنا نہیں رہتا۔ وہ جمادات جیسا ہوتا ہے۔ براہ راست باری تعالیٰ فاعل اور عامل ہوتا ہے۔

ذات معروم مطلق نہیں ہوتی پھر بھی گویا درمیان سے نکل جاتی ہے۔ باری تعالیٰ اس ربودگی اور گم گشتگی سے نکالتا ہے تو اس پر اسرار الہی منکشف ہوتے ہیں۔ باری تعالیٰ کی صنعت اور خلق و ابداع اس کے لیے شنید نہیں بلکہ دید ہوتی ہے۔

شیخ شہاب الدین سہروردی نے فنا و بقا کے متعلق بہت سے اقوال نقل کیے کہا ہے کہ ان سب میں فنا کے کسی نہ کسی پہلو کا اظہار ہے لیکن ان میں سے کوئی بھی فنا نے مطلق کی تشریح نہیں۔ فنا سے مطلق یہ ہے کہ باری تعالیٰ کی ہستی سالک کی اپنی ہستی پر غالب ہو جائے۔ فنا سے مطلق کی دو قسمیں ہیں؛ فنا سے ظاہر اور فنا سے باطن۔ فنا سے ظاہر یہ ہے کہ باری تعالیٰ اعمال و افعال کی راہ سے جلوہ فگن ہو اور سالک سے اس کا ارادہ و اختیار سلب کرے؛ سالک کو صرف حق تعالیٰ کا فعل نظر آئے، نہ اپنا فعل دیکھے

نہ کسی دوسرے کا، فقط باری تعالیٰ کا معاملہ رہ جائے۔ اس مقام سے تعلق رکھنے والے بعض لوگوں کے متعلق خود میں نے سنا ہے کہ وہ کسی کئی دن کھائے پیے بغیر رہے اور باری تعالیٰ نے ہی کسی کو ان کے پاس بھیجا جس نے اپنی حسب پسند آن کو کھلایا پلایا۔ فنا سے باطن میں صفات باری یا جلالت ذات کے آثار کا سالک پر کشف ہوتا ہے اور اس کے باطن پر امر حق کا تسلط ہو جاتا ہے، پھر نہ کوئی وسوسہ رہتا ہے نہ کوئی خیال یا ہاجس۔ فنا سے باطن میں احساس ذات کا زوال ضروری نہیں، کبھی ہوتا ہے کبھی نہیں ہوتا۔ ہاں، زوال احساس استغراق کی کیفیت ہے۔ ایسا بھی ہوتا ہے کہ سالک کو اپنی فنا کا یقین ہے اور ساتھ ہی ساتھ جو اعمال و اقوال اس کے سامنے ہوتے ہیں، اُن سے وہ باخبر رہتا ہے۔ فنا کی ایک صورت یہ بھی ہے کہ سالک کے اپنے افعال و اقوال کا انحصار حق تعالیٰ پر ہو اور ایک طرح کے کل فعلوں کے لیے اجازت باری کا انتظار کرے، اپنے ارادہ و اختیار سے بالکل دست بردار ہو کر باری تعالیٰ کی فتالی کا منتظر رہے خواہ ایک طرح کے فعلوں میں عمومی اجازت کافی سمجھے یا ہر ہر فعل کو اسی کے سپرد کر دے، یہ سب کے سب فانی ہیں۔ اب جن کو اللہ تعالیٰ نے اختیار عطا کر دیا اور ان کی اپنی مرضی کے مطابق ارادہ و اختیار کو استعمال کرنے کا حق دے دیا ان کو نہ فعل باری کا انتظار نہ اجازت کی حاجت، یہ بقا کے رتبے پر فائز ہیں۔ باقی کے مرتبے کی یہ خصوصیت ہے کہ اس میں نہ حق خلق کے لیے حجاب ہوتا ہے اور نہ خلق حق سے روک اور پردہ۔ فانی کے لیے حق خلق سے حاجب اور روک بن جاتا ہے۔ فنا سے ظاہر اریابِ حال کا مقام ہے جن کے قلب ان کے اپنے تصرف میں ہیں۔ فنا سے باطن ان بزرگوں کا مقام ہے جو احوال کی بندشوں سے نکل گئے اور حیضوں نے اپنے

قلیوں سے اپنے آپ کو رہا کر کے خود کو مقلب القلوب کے دست تصرف میں
دے دیا۔

شیخ اکبر ابن عربی نے فنا کی سات قسمیں کی ہیں، پہلی قسم فنائے مخالفات
و معاصی ہے۔ دوسری قسم فنائے اعمال و افعال ہے، بندے کے تمام اعمال
سے اس کا اپنا کردار فنا ہو کر براہ راست باری تعالیٰ کا کردار ہو جاتا۔ یہ فانی
کائنات کے پردے کے پار سے باری تعالیٰ کی براہ راست فعالی کا مشاہدہ کرتا
ہے اور کسب کا حجاب بیچ میں سے اٹھ جاتا ہے، تیسری قسم فنائے صفات ہے
یعنی ذات حق کا عین صفات خلق ہو جاتا۔ فانی کی صفات عین حق ہو جاتی ہیں
اور فانی صرف عین ثابت رہتا ہے اور اس کو باری تعالیٰ اپنا منظر بن کر
اپنے آپ کو اپنے لیے ظاہر کرتا ہے، تیسری بصارت باری تعالیٰ کو دیکھتی ہے،
چونکہ تیسری بصارت عین حق ہے توفی الواقع اس نے اپنے آپ کو دیکھا اور
سمجھے اس کو دیکھنے سے فنا کر دیا، حقیقی اور عیانی فنا۔ پھر کبھی وہ حالت نہیں
نوٹتی جس میں تجھے یہ ثابت ہو سکے کہ تیری اپنی بھی کوئی ایسی صفت ہے جو عین
حق نہیں، ایسے فانی کا دنیا و آخرت میں کہیں بھی خود بخود یا از خود کسی شہود،
کسی کشف اور کسی دید سے تعلق نہیں رہتا۔ اسے مشاہدہ ہوتا ہے، کشف
ہوتا ہے اور دید ہوتی ہے اور ہر مشاہدہ کرنے والے سے، ہر صاحب کشف
سے اور ہر بینا سے زیادہ کیونکہ یہ حق تعالیٰ کو ویسے ہی دیکھتا ہے جیسے وہ
خود دیکھتا ہے۔ اس نے حق تعالیٰ کو خود حق تعالیٰ کی دید سے دیکھا نہ کہ اپنے
آپ سے، اس فنا کی یہ کبھی خصوصیت ہے کہ اس میں اوصاف کی تفریق نہیں ہوتی،

مدرکات اور معلومات کے حکم تو بدلتے ہیں، یہ مری ہے، یہ مسموع ہے، یہ مضموم ہے، یہ مطعوم ہے اور یہ معلوم و متصور ہے لیکن ادراک اور علم ایک رہتا ہے۔ ان تعلقات اور نسبتوں یا حکموں کے اختلاف سے ادراک میں اختلاف نہیں ہوتا۔ چوتھی قسم فنا سے ذات ہے۔ ذات کثیف اور لطیف دونوں سے مرکب ہے۔ ہر ذات کی الگ حقیقت اور الگ احوال ہیں۔ جزو لطیف ہر حال کے ساتھ لمحہ بہ لمحہ، رنگ برنگ صورتوں میں بدلتا رہتا ہے اور جسمانی ہیکل ایک ہی صورت میں قائم رہتی ہے، صرف اعراض بدلتے ہیں۔ جب ذات مشہود میں فنا ہو گئی مشہود حق اور غیر حق کا مشاہد ہو گیا لیکن پھر بھی مشہود ذات سے غفلت نہ ہوئی تو یہ خاص فنا میسر نہیں ہوتی، ہاں اگر اس مشہود میں مشہود ذات جاتا رہے اور وہ غائب ہو جائے اور جو مشہود ہے صرف اسی کا مشاہدہ ہو تب ہی یہ خاص فنا حاصل ہوگی، اس فنا میں مشہود حق کی تخصیص نہیں ہے بلکہ جو بھی مشہود ہے صرف اسی کا مشاہدہ ہو، اس کی وجہ یہ ہے کہ اس خاص فنا میں کبھی کبھی کوئی کائنات بھی مشہود ہو جاتی ہے۔ یہ ایسی حالت ہے جس میں انسانی ذات تاثرات سے رجوع انسان ہونے کی حیثیت سے ہونے چاہیے، بالکل متاثر نہیں ہوتی۔ وہ فنا ہو گئی تو بس فنا ہو گئی پھر کسی اثر کو اس کے قبول کرنے کے کوئی معنی نہیں۔ اگر اپنے جزو لطیف کی رنگ برنگ بدلتی ہوئی صورتوں کا مشہود ہوا اور اپنی ذات لطیف سے یہی ذات لطیف مشہود ہوئی تو ذات خود ذات میں فنا ہوئی بقا سے ذات کے ساتھ کیونکہ ذات فنا ہوئی بھی اور نہیں بھی ہوئی، ذات کا جزو لطیف مشہود ہو گیا اور جزو کثیف مفقود اور فنا ہو گیا۔ اگر ذات اپنے دونوں لطیف اور کثیف چیزوں کے ساتھ مشہود ہے تو یہ مشہود خیال یا ذات کی مثال ہے

(خود ذات نہیں) ذات کی وہی حیثیت ہو گئی جو سینے اور خواب میں ہوتی ہے۔
 پانچویں قسم فناے عالم ہے، خواہ شہود ذات کی وجہ سے خواہ شہود حق کی وجہ
 سے۔ اگر مشہود کا علم رہا رہا ہے اور اس کا زوال نہیں ہوا، ہے تو ثابت ہو گیا
 کہ مشہود کوئی بھی ہو (ذات یا حق)، شاید حق تعالیٰ کی آنکھ سے ہے اپنی
 آنکھ کا تو سوال ہی نہیں کیونکہ یہ فناے عالم کی صورت ہے اور عالم میں خود
 سا لک بھی ہے جو عالم کی غیبت کے ضمن میں غائب ہو چکا ہے) اور چوں کہ
 حق تعالیٰ کو فنا نہیں نہ اپنی ذات کے شہود سے نہ عالم کے شہود سے (تو عالم
 کا شہود باقی رہا) ایسی حالت میں یہ فناے عالم نہیں۔ ہاں اگر مشہود کا علم
 نہیں (اور وہ بھی غائب ہو گیا) تو یہ فناے عالم کی حالت ہے اور شہود حق
 یا شہود ذات کی وجہ سے دید عالم سے فنا ہے (عالم کے ضمن میں خود ذات کی
 فنا شامل ہے) جیسے کہ (جو تھقی قسم میں) شہود حق یا کسی کائنات کے شہود
 سے فناے ذات حاصل ہوئی تھی۔ فنا کی یہ قسم اگرچہ چوتھی کے قریب قریب
 ہے لیکن افادیت میں اس سے زیادہ ہے۔ چھٹی قسم فناے ماسویٰ اللہ ہے
 اس میں شہود حق سے ہر ماسویٰ اللہ فنا ہو جاتا ہے۔ اس خاص فنا میں یہ
 ضروری ہے کہ اپنی ذات کی دید سے بھی فنا ہو اور یہ علم نہ ہو کہ ذات،
 شہود حق میں مشغول ہے کیونکہ اس حالت میں ذات کا عین (ثابت بھی)
 مشہود نہیں ہوتا۔ اس حالت سے تعلق رکھنے والا حق تعالیٰ کو یا اس کے
 شہون کے ساتھ دیکھے گا۔ حق تعالیٰ ہمیشہ اپنی شہون کے ساتھ ہے
 خود اس کو نہ کبھی عالم سے غفلت نہ کبھی اپنے اثر سے غفلت اور غیبت
 — یا بغیر شہون کے دیکھے گا۔ شہون کے ساتھ دیکھا تو ہر ماسوا اللہ سے
 فنا نہ ہوئی۔ ہاں بغیر شہون دیکھا اور غنی از ہر عالم دیکھا تو یہ خاص فنا

حاصل ہوئی۔ ساتویں قسم فنا سے صفات حق و تعلقات صفات ہے اس کی صورت یہ ہے کہ فانی کے عین (ثابت) کو حق تعالیٰ سے عالم کے ظہور کا شہود ہو۔ کسی عقلی امر زائد کے توسط سے نہیں بلکہ براہ راست (ذات حق سے)۔ اس شہود میں حق تعالیٰ کے علت ہونے کی حیثیت مشہود نہیں ہوتی۔ صاحب فنا عالم کو معلول کی صورت میں نہیں دیکھتا۔ وہ عالم کو ایک ایسی حقیقت کی صورت میں دیکھتا ہے جو منظر کی اپنی ذاتی استعداد کے مطابق منظر کے عین (ثابت) میں ظاہر ہے عالم میں حق تعالیٰ کا کوئی اثر اس کو نہیں دکھتا۔ چنانچہ اس کے پاس کسی تعلق، کسی صفت اور کسی نعت و وصف کے موجود ہونے کی کوئی دلیل نہیں ہوتی۔ یہ شہود اس کو تمام اسماء، صفات، نعوت اور اوصاف سے فنا کر دیتا ہے۔ وہ بس اتنا پاتا ہے کہ ممکنات کے اعیان ثابۃ کی استعداد کی تاثیر ہے اور وہ خود بھی اس تاثیر کا محل ہے اور اثر قبول کر رہا ہے۔ فنا سے فنا کوئی مستقل قسم نہیں۔ فانی کو اپنی فنا کا علم نہ ہونا فنا سے فنا ہے۔ جہاں تک بقا کا تعلق ہے، یہ فنا کے لیے لازم ہے؛ ہر فنا کے ساتھ اس کی ضد کی بقا ہے، مثلاً فنا سے معاصی، بقا سے طاعات ہے، فنا سے خلق، بقا سے حق ہے و علیٰ ہذا القیاس۔ بقا اور فنا میں اتنا فرق ہے کہ بقا سے الہی نسبت ہے جو رائل نہیں ہوتی اور اس کا حکم بھی نہیں بدلتا اور فنا کا کائناتی نسبت ہے جو زائل ہو جاتی ہے۔ بقا بندے کا قائم اور ثابت حال ہے کیونکہ اس کے عین ثابت کا عدم محال ہے۔ ساتھ ساتھ یہ بھی ناممکن ہے کہ جب کہ اس کے عین ثابت کے لیے وجود و وصف ہے اور ہستی اس کی صفت ہے اس کو عین

وجود کہا جائے۔ وجود تو اس کا وصف ہے جو پہلے نہ تھا اور حق کا وجود اس کا عین ہے اس لیے وصف (یعنی وصفی وجود) عین موصوف نہیں ہو سکتا۔ لہ (وصف تو وصف ہی رہے گا عین موصوف کیسے ہو جائے گا)

شیوخ طریقت کی تشریحوں کا حاصل
مندکورہ تشریحوں کا مجموعی حاصل یہ ہے کہ :

۱۔ فنا میں سالک کی ذات فنا نہیں ہوتی، وہ برابر باقی اور موجود رہتی ہے۔
ب۔ بقا سالک کا اپنا حال ہے، حق تعالیٰ کی اپنی بقا سے اس کو کوئی واسطہ نہیں۔
حق تعالیٰ کی بقا اس کی ذاتی صفت ہے جو نہ خلق میں حال ہوتی ہے اور نہ خلق اس میں شریک۔

ج۔ شیخ اکبر کی بعض خاص فناؤں کو چھوڑ کر متعارف فناؤں میں ہوش و حواس جاتے رہنا ضروری نہیں۔ استغراق یا ہوش و حواس کی رابدگی فنا کی ایک خاص کیفیت ہے اور یہ ابوالقاسم قشیری، علی ہجویری اور شہاب الدین سہروردی کے نزدیک حق تعالیٰ کی غیر معمولی عظمت اور جلالت سے دہشت زدگی کا نتیجہ ہے۔

د۔ خاص اوصاف و احوال کی رفت یا فنا دوسرے متبادل اوصاف و احوال کی آمد یا بقا ہے اور آپس میں لازم و ملزوم ہیں۔

۵۔ فنا ایک ہی قسم کی نہیں ہوتی۔ سالک کی استعداد، مرتبے اور کمال کے لحاظ سے فنا کی متعدد قسمیں ہیں :-

(۱) معاصی اور مخالقات کی فنا۔

(۲) سالک کے اختیار اور ارادے کی فنا اور سالک کے اعمال و افعال سے براہ راست و دستِ قدرت کا تعلق۔

(۳) بلا اجازتِ حق بطور خود اختیار و ارادہ کی کارکردگی کی فنا۔ اجازتِ حق کی احتیاج ہر ہر فعل کے لیے بھی ہو سکتی ہے اور ایک طرح کے سب فاعلوں کے لیے ایک ہی اجازت بھی کافی ہو سکتی ہے۔

(۴) ہوش و حواس کی فنا اور اپنی ذات اور خلق سے غفلت۔ اس فنا کے لیے بقا بصفاتِ حق لازم ہے۔

(۵) صفاتِ حق کی فنا۔ اس کے لیے بقا بشہودِ حق لازم ہے۔

(۶) شہودِ حق کی فنا۔ یہ استغراق اور استہلاکِ بحق کی کیفیت ہے۔

(۷) سالک کی کل صفات کی فنا اور اس کے عین ثابت یا حقیقتِ امکانیہ کا بعینہ ذاتِ حق کا منظر ہو جانا۔

(۸) سالک کی ذات کی یکسر فنا اور ہر طرح کی تاثیروں کے احاطہ اثر سے بالکل نکل جانا۔

(۹) پورے عالم کی مع سالک کے فنا۔

(۱۰) ماسوا اللہ کی مع سالک و شہدوں باری و خلق باری و تاثیرات و اثرات باری، فنا اور محض حق تعالیٰ کا شہود۔

(۱۱) صفاتِ حق اور ان کے تعلقات اور ان کی نسبتوں کی فنا اور عالم کا

ایک حقیقتِ ثابتہ کے طور پر بغیر علیت و معلولیت و تعلق و انتسابِ شہود۔

(۱۲) فنا کی فنا۔ حقیقتاً یہ کوئی الگ اور مستقل قسم نہیں بلکہ فنا کے احساس

کا زوال ہے جو دوسری فناؤں کے ضمن میں ہوتی ہے۔

سات سے گیارہ تک فنا کی قسمیں خاص شیخ اکبر کا کشف ہیں۔ دوسرے

شیوخ کے یہاں ان کا ذکر نہیں اور حقیقت یہ ہے کہ حواس اور ہوش کی رُوگی اور سالک کی بالکل از خود رفتگی اور کامل استغراق اور استہلاک کی حالت میں کون مشاہدہ ہے، کیا مشاہدہ ہے اور کون مشہود ہے، ان سے باخبر ہونے کے لیے اور ان کی الگ الگ خصوصیتوں کو بیان کرنے اور ان کے لحاظ سے ان کی قسمیں مقرر کرنے کے لیے شیخ اکبر جیسی خوردہ بین تجریدی عقل اور غیر معمولی اعلا کشف کی ضرورت ہے اور ایسی خوردہ بین تجریدی عقل اور ایسا غیر معمولی اعلا کشف ہر ایک کا حصہ نہیں۔

فنا اور بقا کے متعلق گذشتہ تفصیل کو سامنے رکھ کر مولانا کے ارشادات اور تاثرات کا مطالعہ کیا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ مولانا کو ان بزرگوں کے بیانات سے اختلاف نہیں ہے شیخ اکبر کی مخصوص فنا کی قسموں کے اثرات مولانا کے یہاں نہیں ملے اور اپنی غیر معمولی تجرید اور الہام خاص ہونے کی وجہ سے ملنے بھی نہیں چاہئیں۔ وہ شیخ کا ہی حصہ ہیں۔

فنا اور فانی کی ذات بے نہایت عظمت اور بے غایت جلالت کے مقابلے میں فانی کی ہستی کتنی ہی حقیر اور ناچیز کیوں نہ ہو تاہم ایک حقیقت ہے اور اپنی جگہ باقی اور قائم ہے نیست مطلق اور معدوم کلی نہیں، صرف حالت کی تبدیلی ہے:

ہست از روئے بقائے ذات او نیست گزشتہ وصف اور وصف ہو
چوں زبانہ شمع پیش آفتاب نیست باشد ہست باشد و حساب
ہست باشد ذات او تا تو اگر بر نہی پنبہ بسوزد زراں شرر
باری تعالیٰ کی اپنی بقا باری تعالیٰ مخلوق سے بالکل الگ اور ہماری

ہر قیل و قال اور ہر شور و شغب سے بالاتر ہے اس کی عظمت اور غیرت کا تقاضا ہے کہ مخلوق سے اس کی غیرت اور بیگانگی برابر برقرار اور قائم رہے :
 غیرتِ آں باشد کہ او غیر ہمہ است آنکہ افزوں از بیان و مددہ است
 اس کی اپنی ہستی مخلوق سے علاحدہ ممتاز اور سب سے الگ نمایاں اور متعین
 ہے پھر اس کے کسی میں ہونے کے یا کسی کے آس میں ہونے کے کیا معنی، اس کی ہستی
 اور بقا کو دوسروں سے کیا واسطہ۔

حق پدیدست از میان دیگران ، پچو ماہ اندر میان اختراں
 فنا اور ہوش و حواس گم ہو جائیں اور فانی اپنے آس پاس سے بالکل
 غافل اور بے خبر ہو جائے اور اپنی انانیت بالکل کھو بیٹھے۔ مولانا نے ایک
 فانی بزرگ، شیخ دقوئی کے متعلق بیان کیا ہے کہ انھوں نے ایک کشتی کو غرق
 ہوتے دیکھا اور اہل کشتی کی سراسیمکی، گھبراہٹ، آہ و زاری اور بے چارگی
 کو محسوس کیا تو ضبط نہ ہو سکا اور رو کر جناب باری میں دعا کے لیے ہاتھ
 اٹھا دیے :

اشک می رفت از دو چشمش و آں دعا بے خود از وے بر آمد بر سما
 آں دعائے بخوداں خود دیگرست آں دعا زونیت گفت داوڑست
 آں دعا حق میکند چوں او فناست آں دعا و آں اجابت از خداست
 واسطہ مخلوق نے اندر میان بے خبراں لایہ کردن جسم و جاں
 از خود رفتگی اور حواس باختگی استغراق اور استہلاک کی حالت ہے طالب
 باری تعالیٰ کے پر عظمت و جلالت جمال بے چوں اور حسن بے چکوں سے دہشت
 زدہ اور مسحور ہو جائے اور ہوش و حواس جاتے رہیں۔ مولانا نے پیر حنیک

نواز کے متعلق کہا ہے :

حیرتے آمد و رفت آں زمان کہ پروں شد از زمین و آسمان
اور غرقہ گشتہ در جمال ذوالجلال، ایسا غرق و ہلاک ہوا کہ اس کے ہوش و خرد
اور حواس سب فنا ہو گئے،

غرقہ کرنے کہ خلاصی باشد
پیر دامن، راز گفت و گو فتاند
یا بجز دریا کسے یثنا سدش
نیم گفتہ در دہان او بمسند
فنا اور بقا لازم و ملزوم ہیں۔ فنا کے ساتھ بقا ناگزیر
فنا اور بقا کا لازم ہے، ہر ویرانی آبادی کا پیش خیمہ ہے، ایک سر
لیتے ہیں تو عیوض میں اسی وقت سیکڑوں سردیتیں ہیں :

خانہ را ویراں کند، زیر وزبر پس بیک ساعت کند معمور تر
گمریکے راسر بر روان بدن صد ہزاراں سر بر آرد در زمین
اتنا ہی نہیں کہ فنا کا انجام بقا ہے، جیسی کچھ بھی ہو بلکہ جو حالت فنا ہوتی ہے
اُس سے بہتر اور بہتر حالت کا ظہور ہوتا ہے۔ مولانا نے متعدد پے در پے
اور درجہ بدرجہ فناؤں اور اُن کے بجائے بہتر بقاؤں کا ذکر کرتے ہوئے
کہا ہے :

ابن بقا ہا از فنا ہا یا فنی از فنایش او چہا بر تافتی
زاں فنا ہا چہ زیاں بود کہ تا ہر بقا چفسیدہ اے بے لونا
چوں دوم از اولیت بہترست پس فنا جوی و مبتدل را بہترست
معاصی کے فقدان اور ظہور طاعات کو عادات
فنا سے معاصی و رذائل وغیرہ قبیحہ کے زوال اور عادات شریفیہ کے وجود
کو یا ترک رذائل اور اختیار فضائل وغیرہ خاص خاص رخصوں کی فناؤں اور بقاؤں

کو جنہیں بعض بزرگوں نے فنا اور بقا کا نام دیا ہے، میری نظر سے نہیں گزرا کہ مولانا نے اُن کو فنا اور بقا سے تعبیر کیا ہے اور بقول شیخ شہاب الدین سہروردی یہ فنا اور بقا ہے بھی نہیں، کچھ کا تعلق توبہ و انابت سے ہے، کچھ کا توبہ سے اور کچھ کا تزکیہ و طہارت نفس سے، یہ ٹھیک ہے کہ ہر ایک میں فنا کا کوئی نہ کوئی خاص پہلو ضرور ہے۔

فنا کی ایک صورت یہ ہے کہ سالک فنا کے ارادہ و اختیار یا اہل کمال کا جبر کا اختیار اور ارادہ بالکل فنا ہو جائے باری تعالیٰ کا دست تصرف براہ راست اُس کے اعمال و افعال میں عامل ہو اور خود سالک اُس کے دست قدرت کا قلم،

خفتہ از احوال دنیا و زو و شب چوں قلم در نیچہ برتقلیب رب لوگوں کی نظروں میں سالک عامل اور فعال ہے، یہ قدرت اور نیچہ برتقلیب سامنے نہیں وہ سمجھتے ہیں کہ سالک سے سرزد ہونے والے اعمال خود سالک کا کسب ہے اور اس لیے وہی ذمہ دار ہے؛

آنکہ او نیچہ نہ بنید در رقم فعل پندارد بجنبش از قلم یہ سلب اختیار و ارادہ صورتاً جبر ہوتے ہوئے جبر نہیں ہے بلکہ اختیار ہے اور بہترین اختیار؛ تمام ارواح سماوی اس کی کار سازی میں مصروف، تمام اجسام ارضی اس کے تیراقتدار کی زد میں۔ وہ مضطر اور بے اقتدار حجاب نہیں۔ اس نے ولایے ذات کے مقابلے میں ولایے ایزدی کو اور خود کاری کے بجائے الہی کار سازی کو انتخاب کیا ہے اور اپنے اختیار کو اختیارِ اعلیٰ میں محو کر دیا ہے؛

جملہ ارواح در تدریر اوست جملہ اشتباح ہم در تدریر اوست
 آنکہ او مغلوب اندر لطف ماست نیست مضطر بلکہ مختار و لا است
 منتہائے اختیار آنست خود کا اختیارش گرد و ایں جا منتقد
 یہ اہل حیر کا اضطراب اور مرصیانِ رعشہ کی بے سکت حرکت نہیں، یہ اپنی جبکہ
 قوت پرواز اور تیزی رفتار ہے :

جبر یا شد پروبال کا ملاں جبر ہم زنداں و بند کا ملاں
 چنانچہ یہ بزرگ حیر کے بال و پر سے پرواز اور بالاروی میں مدد نہیں لیں تو
 تمام ترقیاں اور عروج ختم ہو جائیں اور یہی جبر آزادی قید و بند ہو کر اُس کے
 زوال کا باعث ہو جائے۔

غیر مجاز خود کاری کی فنا فنا کی ایک قسم یہ ہے کہ اختیار کے ہوتے ہوئے
 بطور خود اُس کو متصرف بنانے کا حق لے
 لیا جائے۔ اجازت حق اور اس کے فرمان کے بغیر سالک کا کوئی قدم نہ اٹھے
 کسی کو ہر عمل کے لیے الگ الگ اجازت اور حکم کی ضرورت ہوتی ہے اور
 کسی کو ایک جیسے تمام عملوں کے لیے عام اجازت کی حاجت ہوتی ہے۔ مولانا ایک
 شیخ کی زبان سے اس قناے خاص کی تاثیر بیان کرتے ہیں :

عام ما و خاص ما فرمانِ اوست جان ما برود و رواں جو بانِ اوست
 دورم از تحسین و تشویقسن ہمہ فارغ از تکذیب و تصدیقسن ہمہ
 فردی ما، جفتی مانہ از ہواست جاں ما چو مہرہ در دست خداست

فنا کی بہت نمایاں اور اہم قسم یہ ہے کہ سالک اپنے
 تمام اوصاف سے خالی ہو جائے اور خودی کے
 سارے امتیازی نشان محو ہو جائیں، صفات حق پوری طرح اُس پر غلبہ

پالیں، مخلوق کا رنگ اُترتا ہے تو خالق کا رنگ چڑھتا ہے اور اس رنگ میں سالک
مست ہو جاتا ہے۔ مستی اور جوش کے عالم میں منہ سے ایسی باتیں بھی نکل جاتی ہیں
جو معتدل حالات میں قابلِ گرفت ہوتی ہیں :

صیغۂ اشد ہست رنگ خم تہ
چوں درویش خم افتد و گویش قم
آں منم خم، خود انا الحق گفتن ست
رنگ آہن محور رنگ آتش ست

پس یہ ایک رنگ گرد و اندرو
از طرب گوید منم خم لا تلّم
رنگ آتش دارد الا آہن ست
ز آتشی مے لاقد و خاش و شست

مولانا نے روزمرہ کی سامنے کی نظیروں سے اوصاف کی فنا اور اصل
حقیقت کی موجودگی اور استمرار کو واضح کیا ہے کہ سالک کی ذاتی انفرادیت
اور حقیقی شخصیت فنا نہیں ہوتی اس کے شخصی اوصاف اور اس کی امتیازی
خصوصیات رائل ہو جاتی ہیں۔ اصل حقیقت اپنی ناقابلِ لحاظ فرومایگی کے
باعث بے نہایت عظمت و جلالت کے سامنے نظروں سے رہ جاتی ہے اور گویا
بے بود معلوم ہونے لگتی ہے۔ شو من شہد میں رہتی، بھر سر کہ کیا حیثیت کھتا
ہے۔ بے شبہ سر کہ موجود ہے۔ وزن کرو تو شہد سو من اور ایک رہتی ہے لیکن
سر کہ کا رنگ، مزہ، بو، اس کی اپنی رقت بلکہ اصل مقدار سب کچھ ہوتے
ہوئے نامحسوس ہیں :

در دوصد من شہد یک اوقیہ خل
چوں در افکندی و دروے گشت حل

نیت باشد طعم حل چوں مے چشی
ہست یک و قیہ فنروں چوں مے کشتی

یا سالک کی ذاتی انفرادیت اور حقیقی شخصیت کو کوزے میں بند پانی سمجھ لو۔
کوزہ بھر پانی کی مقدار، چہ گوئی، شکل، رنگ، مزہ اور بوسب اس وقت
محسوس ہیں جب تک وہ کوزے میں ہے، جوں ہی یہ پانی دریا میں ملا

اس کے سب امتیازی نشان اور انفرادی اوصاف محو ہوئے۔ نہ اُس کی مخصوص مقدار ہے نہ ممتاز رنگ و نگی شکل اور کیفیت زائل ہو گئی۔ رنگ، مزاج، بو اور اُس کا اپنا بہا و سب نظروں سے غائب ہو گئے۔ دریا کی خصوصیات اس کی خصوصیت ہو گئی۔ لیکن کیا اس سے کوزرے کے پانی کی اصل حقیقت اور حقیقی اصلیت ناپید ہو گئی؟ کوزرے کا پانی یہ حال ہے اور رہے گا۔

آب کوزہ چوں در آب جو شود محو گردد و دے و چوں او شود
وصفِ اوفانی شود، ذائقہ یقا زین سپس نے کم شود نے بد لقا
اس سے زیادہ گہری اور مغالطے میں ڈال دینے والی نظیر کی تحلیل کرو،
اوصاف میں تفاوت ملے گا۔ ذات اس میں بھی قائم اور مستمر ہوگی۔ لطفہ اپنے
ذاتی مادے اور اپنی اصلی عضوی صورت کے لحاظ سے کتنی کم مایہ حقیقت ہے
لیکن نفسِ مدبر کی تاثیر اور خارجی غذاؤں سے اضافی مواد کو جذب کرتا چلا جاتا
ہے اور یہ کم مایہ لطفہ نشو و نما پا کر پورے انسانی حجم کو سمایتا ہے اور
انسانی جسد کی تمام خصوصیتیں حاصل کر لیتا ہے، بلکہ لطفہ فنا ہو جاتا ہے
اور اُس کے بجائے انسانی جسد موجود ہو جاتا ہے لیکن حقیقت کیا ہے؟
لطفہ اپنے اجزائے اصلیہ کے اعتبار سے برابر قائم ہے۔ غذا سے حاصل کیے
ہوئے اضافی مادے ان اجزاء سے قرین ہیں نہ کہ اُس کے جو اہر اصلیہ سے
متحد اور عین یا اُن میں سرایت اور حلول کیے ہوئے۔ ہاں ان کم مایہ اجزائے
اضافی مواد سے مل کر اُن کا حجم اور اُن کی خصوصیات حاصل کر لی ہیں اور
اپنی کم مایگی اور صغریٰ وجہ سے اپنا حجم اور اپنی خصوصیات نظروں سے محو
کر دی ہیں۔ لہٰذا فانی کی ذات میں دوسرے کے اوصاف کی نمود کی تعبیر زیادہ
لہٰذا لطفہ کے اجزائے اصلیہ کی بقا اور نفسِ مدبر کی مدد سے جذبہ باقی اگلے صفحہ پر۔

سے زیادہ قریب و اتصال سے کی جاسکتی ہے اور اوصاف حق اور خلق کے مسئلے میں قریب و اتصال کی واحد صورت "اتصالے بے تکلیف بے قیاس" ہے نہ کہ عام مکانی قریب و اتصال، کیوں کہ باری تعالیٰ جسم اور جسمانیت سے مقدس ہے اور قریب و اتصال مکانی کے لیے جسمانیت ضروری ہے :

اے ایازِ گشتہ فانی ز اقتراب ، بچوں اختر در شعاع آفتاب
بلکہ چوں نقطہ مبدل تو بتن نثر حلول و اتحادِ مفتتن

اس بے کیفیت قریب کو اتحاد سے ہی تعبیر کیا جائے تو زیادہ سے زیادہ یہ اتحادِ وصف ہے اتحادِ ذات نہیں۔ فانی کی ذات کی تاریکی دور ہو کر باری تعالیٰ کی نورانیت حاوی ہو جاتی ہے اور وصفِ باری، ذاتِ فانی میں سرایت کر کے ایک وحدت اور اکائی کی حیثیت اختیار کر لیتا ہے اور سا لک انا الحق پکار اٹھتا ہے۔ اس قسم کی وحدت نے بغیر یہ نعرہ محض جھوٹا ادعا ہے اور اسی لیے لعنت ہے اور اوصاف حق کے انعکاس اور اتحاد کے ساتھ واقعیت اور رحمت :

پس نشاید کہ بگوید سنگ انا اور ہمہ تار یکے ہست و فنا
گفت فرعونے انا الحق، گشتہ سیت گفت منصورے انا الحق، و بہ ست
آں انا، را لعنة الله در عقب ویں انا، را رحمة الله اے محبت
ترانکہ او سنگ سیہ بدایں عفتیق آں عدو نور بود و ایں عشیق
ایں انا، ہو، بود در سر آے فضول را اتحاد نور، تر راہِ حلول

باقی حاشیہ گزشتہ صفحہ کا) غذا اور نشوونما کے لیے دیکھو شرح اشاراتِ طوسی
نمط سوم وید یہ سعید یہ مع حاشیہ بحث فیما یقع فیہ الحمرکتہ ۔

غرض یہ کہ یہ فنا فانی کی ذات کی نیستی اور زوال نہیں بلکہ اس کی ہستی کا استمرار اور اس کی بقا ہے، لیکن دوسرے کی بقا اور آمد کے ساتھ اس طرح کہ اپنے اوصاف گم کیے اور دوسرے کی خصوصیات جذب کیں اور اتصال پیدا کیا:

گرچہ آں وصلت بقا اندر بقا است لیکن زاول آں بقا اندر فناست
اور نہ حلول ہے کہ ایک ذات دوسری ذات میں سرایت کر جائے، نہ اتحاد ہے کہ دو ذاتیں ایک دوسرے کی عین ہو جائیں اور ایک دوسری بعینہ ہو جائے، پھر نہ قرب مکانی ہو نہ وصل جسمانی اور پھر بھی ایک دوسرے کے اوصاف کو حاصل کر لے، یہ عقلاً ناقابل تصور ہے کیونکہ عقل نہ ذات ممکن یا انائے مخلوق کی حقیقت سے واقف نہ اس کی امتیازی صفات کے رائے ہو جانے کا اس کو شعور۔ صفات باری کی عکس ریزی اور ان کی فطالی اور تاثیر بھی اس کی دست رس سے باہر۔ چنانچہ وہ فنا اور بقا کو یا اتحاد اور عینیت سمجھ لیتی ہے یا حلول و سرایت قرار دیتی ہے:

مے فتدایں عقلہا در افتقاد درمغا کے در حلول و اتحاد
واقعہ یہ ہے کہ یہ احساس اور کشف کا مسئلہ ہے اس منزل سے گزرے بغیر نہ ذات کی اصلیت کھلتی ہے نہ فنا اور بقا کی حقیقی نوعیت۔ یہ خالص ذوقی حقائق ہیں، ان کو عقل سے واسطہ نہیں:

لیک چوں من کم یذوق کم یدربود عقل و تخیلات او حیرت فرود
کے شود کشف از تفکر این انا، اس انا، مکشوف شد بعد الفنا
ساک صفات خلق سے فنا ہو چکتا ہے تو صفات حق
ظاہری وحدت اس پر جلوہ فگن ہو جاتی ہیں اور وہی نمایاں ہوتی ہیں،

سالک کا اپنا کچھ نہیں رہتا۔ وہ مردہ جیسا ہوتا ہے اور اس کے پردے میں ذاتِ احدیت عامل ہوتی ہے۔ پردے کے عقب سے صفات حق عکس رہیز ہوتی ہیں آواز اس کے منہ سے نکلتی معلوم ہوتی ہے لیکن بولتا ہے کوئی اور، کان اس کے اور سننے والا دوسرا، آنکھیں اس کی اور دیکھنے والا الگ :

مطلق آل آواز خود از شہ بود گر چہ از حلقوم عبد اللہ بود
گفت اور امن زبان و چشم تو من خواں من رضا و چشم تو
رو، کہ بی شمع و بی بصر توئی ہر توئی چہ جائے صاحب سرتوئی
ذاتیں الگ الگ ہوتے ہوئے، ما، اور من، کا فرق رکھتے ہوئے گویا الگ
الگ نہیں ہوتیں، فرق، یوں سمجھو کہ نہیں رہتا حقیقی اثینیت اور اصلی
دوئی عملی وحدت میں چھپ جاتی ہے :

آں ہلیہ پر وریدہ در شکر چاشنی تلخیش نبود دگر
آں ہلیہ رسنہ از ما و منے نقش دارد از ہلیہ طعم نے
سالک اپنے آپ کو کھو کر اس کا ہو جاتا ہے تو وہ سالک کا ہو جاتا ہے اور
من، و دُاؤ، کا پردہ گویا نہیں رہتا :

چوں شری "من کان باللہ" ازولہ من ترا با شتم کہ کان اللہ لہ
اور اللہ کے اس کا ہو جانے کے حدود یہاں تک پہنچ جاتے ہیں کہ خود وہ
بھی :

گر توئی، گویم ترا گا ہے منم ہر چہ گویم آفتابے روشنم
یہ تقریب یک طرفہ نہیں ہوتا، یہ وہ ہے تو وہ یہ :

چوں شکر گردی ز تاثیر وفا پس شکر کے از شکر باشد جدا
لیکن یہ حقیقی عینیت نہیں۔ توئی، واقع میں اپنی جگہ ہے اور من، اپنی جگہ مشکوٰۃ
اور طاقت وہی تو ہے، چراغ توئی ہے لیکن روشنی اُس کی نہیں۔ آفتاب
عالمتاب کی روشنی ہے جو تو کے درپچے سے طلوع ہو رہی ہے اور دنیا کو منور
کر رہی ہے اور دشواریوں کو دور کر رہی ہے، جہاں پڑتی ہے وہاں تاریکیوں
کی کایا پلٹ دیتی ہے:

ہر کج اتانم ز مشکونت دے حل شد آنجا مشکلاتِ علی
اور جب اپنی خودی اور اپنا من، محو ہو گیا تو ساری خودیاں اور سب من، وہ ہی
وہ ہو گئے۔ جو اپنا نہیں رہا وہ سب کا ہو گیا اور سب ہو گیا، دوئی بجاتی رہی:
ہر کہ بے من، شد ہمہ منہا، خوداوست یا رجمہ شد چو خود را نیست دوست
یہ صرف اوصاف کی محویت ہے، حقیقتوں کا عدم نہیں، حقیقتیں اپنی جگہ سب
ہیں اور یقیناً ہیں:

چوں ز حروف و صوت و دم یکتا شود
حرف گوئی، حرف نوشی حرفِ فنا
نان ذہند و نان ستاں و نان پاک
بیک معنی شان بود در سہ مقام
خاک شد صورت و لے معنی نشد
لیکن حقائق اگر سالک کی نظروں سے غائب نہ ہوئے اور وہ من، و دما، کے
فرق کو سینے سے لگائے ہے اور دوئی اُس کی آنکھوں سے نہیں دور ہوئی
تو وہ در وحدت سے دھتکار دیے جانے کا سزاوار ہے:

مرغِ خویشی، صیدِ خویشی، دامِ خویش صد ز خویشی، فرشِ خویشی، بامِ خویش

یہ کثرتِ رتو، اور داو، کی تفریق کا طلسم ہے، فنائے رتو، سے یہ طلسم ٹوٹتا اور وحدت ہی وحدت ہے :

خود ہم او آب سب و ہم ساقی و مست ہر سہ یک شد چوں طلسم تو شکست
بس تو ہے، میں نہیں، اس لیے تو ہی کہہ، تو ہی سن اور تو ہی رہو
ہم بگو تو، ہم تو بشنو، ہم تو بیاش ما ہمہ لاشیٰ ایم با چندین تراش
یا پھر میں ہوں اور تو نہیں۔ عرب بھی میں اور شاہ یا حق بھی میں، وحدت دو طرفہ
ہوتی ہے :

ہم عرب ما، ہم سبوما، ہم ملک جملہ مایو فک عنہ من ارفک
اس ظاہری وحدت کا منتشا حال ہے۔ تعبیریں احوال کے اظہار کے وسائل، وحدت
اگر فانی کا حال نہیں ہے اور اس نے، ما، اور من کو فنا کر کے، من، و رتو سے
رہائی حاصل نہیں کر لی ہے تو اس قسم کے نعرے گمراہی بلکہ کفر ہیں حسین بن منصور
نے دانا الحق، کہا، یہ اس کی اپنی واقعی حالت کی تعبیر تھی اس لیے تو را اور روشنی
تھی۔ فرعون نے، انار بکم ادعلی، کہا تو یہ اس کا واقعی حال نہ تھا، جھوٹا
ادعا تھا اس لیے ظلمت اور جھوٹ تھا :

ہر عبارت خود نشانِ حالتِ ست حال چوں دست و عبارت آلتِ ست
عبارت کا اصل محرک حال ہے جو اظہار پر مضطر کر دیتا ہے، حال کا جبر تھا اور
اسی لیے :

بودانا الحق در لب منصور نور بودانا اللہ در لب فرعون زور
صفاتِ خلق سے فنا ہو کر صفاتِ حق یا وجہ وحدت میں یقل کے بعد سالک
بلاکت اور فساد سے محفوظ ہو جاتا ہے، انسانی خصوصیات اور حسی اوصاف
کا اس کی ذات میں اثر نہیں رہتا۔ جسمانی عیوب و نقائص سے ذات الگ

ہو جاتی ہے اور اس پر ان کی تاثیر کارگر نہیں ہوتی،

ہر کہ اندر وجہ ما با شرفنا

زانکہ در الٰہ است او از لا گشت

ہر کہ در الٰہ است، او فانی نگشت

شیخ قشیری کے بیان کے مطابق صفات حق فنا ہوتی
فناے صفات حق ہیں تو شہود حق کی کیفیت طاری ہو جاتی ہے، سارے

حواس اور نطق و قیل و قال سب جاتے رہتے ہیں :

شد حواس و نطق بے پایان ما

محو نور دانش سلطان ما

ما سوا اللہ کی نفی ہو جاتی ہے اور حق ہی حق مشہود ہوتا ہے، ذات اور صفات
سب محو ہو جاتے ہیں :

رخت خود را من ز رہ برداشتم

غیر حق را من عدم انگاشتم

مشاہدہ حق کی علامتیں موجود ہوتی ہیں اور خود محو ہوتے ہیں۔ یہ بزرگ بارگاہ
خاص کے صدر نشین ہیں۔ عرش و کرسی سے مرتبے میں زیادہ اور فضاے لا محدود
سے ماوراء :

برترند از عرش و کرسی و قلد

ساکنان مقعد صدق خدا

صدر نشاں دارند و محو مطلق اند

چہ نشان بل عین دیدار حق اند

بارگاہ ایزدی کی عظمت اور جلالت سے ہوش و حواس گم، تریبان بے قابو
اور الفاظ پر ضبط نہیں۔ مولانا نے شیخ یازید بسطامی کی کیفیت کو
بیان کیا ہے :

بامریداں آں فقیر محتشم !

بایزید آمد کہ نک یزداں منم

گفت متانہ عیاں آں ذوقنون

لا الہ الا انا، ہا ! فاعبدون

اس حالت کے گزرنے کے بعد لوگوں نے ان شیطانات کا ان سے ذکر کیا۔

شیخ نے انہیں ہدایت کی کہ اگر اس قسم کے کلمات آئندہ سنیں تو فوراً قتل کر دیں۔
شیخ پر پھر یہی حالت طاری ہوئی اور :

عقل را سیل تحیر در ر بود زان قوی تر گفت کا دل گفتہ بود
نیست اندر حجبہ ام الا خدا چند جوی ہمدرد میں و ہر سمار
مریدوں نے تعمیل ارشاد کی، چھریاں، تلواریں لے کر دوڑے جس نے چھری
ماری اُس کے اپنے بدن سے خون کے فوارے چھوٹ گئے۔ اپنا ہی بدن خستہ
و مجروح ہوا اور شیخ محفوظ، صبح سالم۔ اُن پر کوئی حملہ کار گرتا ہوا :
ہر کہ اندر شیخ تیغی مے خلید باز گو نہ از تن خود مے درید
یک اثر نے ہر تن آں ذوفنون واں مریداں خستہ و غرقاب خون
اور لوگوں کو کہنا پڑا کہ :

اس تن تو گرتن مردم بدے چوں تن مردم ز خنجر گم شدے
شیخ اکبر نے اس کیفیت کی توجیہ عبدیت والوہیت کے درمیانی مقام
سے کی ہے، اپنے اور ماسوا کے درمیان باری تعالیٰ بندے کو کھڑا کر دیتا
ہے۔ بندہ باری تعالیٰ کے لیے آئینہ ہستی ہے، شیخ اسی مقام میں تھے اور ان
کا مطلب یہ تھا کہ جبہ ہستی یا اس آئینے میں وہی ہے جس کا اس میں عکس پڑ رہا
ہے، اور یہ سچ تھا مگر ایک خاص حد تک یعنی اس حد تک کہ اس صورت کے ظہور
میں ناظر یعنی حق تعالیٰ کی ہستی کو بھی دخل ہے لیکن واقع میں آئینے کی یہ صورت
خود ناظر اور حق نہیں ہے اور نہ یہ صورت خود آئینہ ہے۔ آئینہ بالکل الگ
حقیقت ہے۔ ہاں اس صورت میں خود آئینے کے پہلوؤں اور اس کی کمیت
اور قرب و بعد وغیرہ کو دخل ہے، گویا شیخ اس کو رہبودگی حواس یا غلبہ حق
کا نتیجہ نہیں قرار دیتے اور چونکہ بایزید ایسے مقام پر تھے جہاں ماسوا اللہ

اور حق تعالیٰ میں اُن کی ذات حجاب تھی، اب اُن کا جبہ تھا اور وجود حق، باقی سب
محبوب۔ لے

مولانا نے اس کیفیت کی تصویر فناے شخصیت اور غلبہ حق سے کی
ہے کہ بندے کی شخصیت محو ہو گئی اور حق کا اس پر تسلط ہو گیا، اب یہ کہنا
بایزید کا کہنا نہ تھا بلکہ اُن کی زبان سے خود باری تعالیٰ ناطق تھا:

گر ترا از تو بکل خالی کند تو شوی پست او سخن عالی کند

گر چہ قرآن از لب پیغمبرست ہر کہ گوید، حق نگفت او کافرست

شیخ اکبر سالک کے تمام اُن اثرات کے احاطے سے نکل جانے کو حق کا تعلق

سالک کی ذات کی موجودگی سے ہو، فناے ذات کی ایک خاص صورت قرار

دیتے ہیں۔ اس میں مشہود ہی مشہود رہتا ہے۔ لیکن اس فنا میں ان کے نزدیک

مشہود کی تخصیص نہیں مشہود ذات حق ہو یا کوئی کائنات۔ مولانا کی اس

مثال کو شیخ کی اس خاص فنا میں بسہولت شامل کیا جاسکتا ہے لیکن یہاں مولانا

نے غلبہ حق کی صراحت کر دی ہے گویا مولانا کے نزدیک یہ مشہودیت حق کی صورت

ہے۔ شیخ اکبر بھی اپنی خاص فنا میں مشہودیت حق کے منکر نہیں مگر مولانا کے

یہاں غیر حق کی مشہودیت کی مجھے کوئی مثال نہیں ملی اور ایسی مثال کے ملے

بغیر یقین سے نہیں کہا جاسکتا کہ وہ شیخ بایزید کی فنا کو شیخ اکبر کی فنا میں

شامل کرتے ہیں یا اُسے تسلیم کرتے ہیں اور اس سے متاثر ہیں۔

مشاہدہ حق کی بے خودی سے سالک خودی میں آتا ہے اور ہوش و حواس

درست ہوتے ہیں تو وہ ایسے رازوں اور حقائق سے واقف ہوتا ہے

جن کی دوسروں کو خبر نہیں ہوتی، درون بارگاہ اُس کی دید ہے جبکہ دوسروں کی شنید، اس نے حقیقت کا، اس میں فنا ہو کر براہ راست مشاہدہ کیا ہے اور دوسروں نے سنا ہے:

مردہ است از خود تشدد زندہ برب زراں بود اسرارِ حقیقش در دلب
اور کبھی کبھی اُس کے مُنہ سے ایسی باتیں نکل جاتی ہیں جو اہل شنید کے لیے اچھی
کا باعث ہوتی ہیں اور وہ چونک جاتے ہیں ورنہ عام یہی ہے کہ راز دانانِ بارگاہ
کی زبانیں سی دی جاتی ہیں اور اُن پر مہر لگا دی جاتی ہے:

ہر کرا اسرار حق آموختند مہر کردند و دہانش دوختند

اور وہ اتنا ہی کہتے ہیں جتنے کی اجازت ملتی ہے اور جتنے کا حکم ہوتا ہے بلکہ اُن کا
کہنا، سنتا اُن کا نہیں، ان کے پردے میں کوئی دوسرا ہوتا ہے:

گفتِ شان و نفسِ شان و نقشِ شان جملہ جانِ مطلق آمد بے نشان

بقول شیخ قشیری استغراق و استہلاک سے شہودِ حق کا زوال
فنا کے شہود ہو جاتا ہے۔ اس فنا میں ہوش و خرد سب گم ہو جاتے ہیں،
راہی جمالِ ذی الجلال میں غرق اور نابود ہو جاتا ہے۔ استغراق اور ہوشیاری
متضاد ہیں عقل و ہوش اور استغراق یہ گناہ ہے:

راہِ فانی گشتہ راہِ دیگرست زانکہ ہشیاری گناہِ دیگرست

شیخ ابوالعباس سیاری کا تجربہ یہ ہے کہ جو جمالِ حق میں مشغول ہیں وہ لذت و
سرور سے نابلد ہیں، باری تعالیٰ کے متعلق اُن کی گفت و شنید سب سلب ہو جاتی
ہے۔ گفت و شنید مشاہدہ نہیں جمالِ احدیت کا حجاب ہے۔ غالباً شیخ کی مراد
اس مشاہدے سے مشاہدہ حق میں استغراق ہے۔ استغراق میں محویت طاری
ہو جاتی ہے۔ مولانا نے بھی اس تجربے کو بیان کیا ہے لیکن اتنے اذعانے کے

ساتھ کہ یہ بے التذاذی اپنی جگہ خود ایک قسم کی لذت ہے۔ یہ بزرگ تمام لذتوں سے بے تعلق ہوتے ہوئے بھی ایک طرح کی لذت محسوس کرتے ہیں، گویا استغراق اور استہلاک خود سرور اور لذت ہے اور اس کو وہی محسوس کرتا ہے جس پر یہ کیفیت گذرتی ہے۔

گرچہ ان لذات بے تاثیر شد لذتے بودا و لذت گیر شد
جمال حق کا مشاہدہ غالب آجاتا ہے اور یہ بحر جمال میں غرق ہو کر نابود ہو جاتے ہیں:
ہر کہ او مغلوب شد مرحوم گشت در بکار رحمتش معدوم گشت
یہ ایسے معدوم اور فانی ہیں کہ باری تعالیٰ کا دریا سے جو دان پر موجزن ہے کسی کو ان پر سبقت اور غلبے کا یا راستہ نہیں، پوری کائنات زیر نگیں جو چاہیں جیسا چاہیں کریں، ہر طرح متصرف،

نئے چناں معدوم کنراہل وجود یح بر دے چہرہ باندرگاہ جود
بلکہ والی گشت موجودات را نے گمان و بے تفاق و بے ریا
بے مثال و بے مکان و بے نشان بے زمان و بے چنین و بے چناں
بے شکال اندر سوال و در جواب دم مزین، واللہ اعلم بالصواب
اس کیفیت کی حقیقی نوعیت کون بتا سکتا ہے۔ جو بتاتے اُن کی اپنی ہی خبر نہیں، نہ نام، نہ نشان، نہ پتا نہ مقام، نہ کوئی سوال نہ کہیں سے جواب۔ یہاں دم مارنے کی نہ جگہ نہ کسی کو مجال، بس اللہ باقی والکل فان۔
واللہ اعلم بالصواب والیہ المرجع والمآب۔